Estudiar el fenómeno religioso hoy: caminos metodológicos

Hugo José Suárez
Karina Bárcenas Barajas
Cecilia Delgado Molina
Coordinadores

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Sociales

Estudiar el fenómeno religioso hoy: caminos metodológicos

Estudiar el fenómeno religioso hoy: caminos metodológicos

Coordinadores:
Hugo José Suárez
Karina Bárcenas Barajas
Cecilia Delgado Molina



Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Sociales
Ciudad de México, 2019

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas

Nombres: Suárez, Hugo José, editor. | Bárcenas Barajas, Karina B. (Karina Berenice), editor. | Delgado Molina, Cecilia, editor.

Título: Estudiar el fenómeno religioso hoy : caminos metodológicos / coordinadores, Hugo José Suárez, Karina Bárcenas Barajas, Cecilia Delgado Molina.

Descripción: Primera edición. | Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2019.

Identificadores: LIBRUNAM 2052378 | ISBN 9786073021869.

Temas: México – Religión - Estudio de casos. | Religión y sociología – México - Estudios de casos. | México - Vida religiosa y costumbres - Estudios de casos. | Arte y simbolismo cristianos - México.

Clasificación: LCC BL2530.M4.E77 2019 | DDC 299.64—dc23

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación por académicos externos al Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, de acuerdo con las normas establecidas por el Consejo Editorial de las Colecciones de Libros del Instituto.

Primera edición: septiembre de 2019



Coordinación editorial: Virginia Careaga Covarrubias
Cuidado de la edición: David Monroy Gómez
Diseño de portada y tratamiento de imágenes: Cynthia Trigos Suzán
Formación de textos: Ignacio Cortés Santiago
Fotografía de portada: Fernando Castro Delgado

Impreso y hecho en México

ISBN: 9786073021869

Índice

El método científico en términos generales y la capacidad para investigar son, primero que nada, un oficio, una artesanía, un arte. Y como tal, se aprende a partir de la observación, la prueba y el error. Como cualquier oficio, la práctica cotidiana y la sabia orientación de un maestro son fundamentales. El oficio se adquiere con horas de vuelo, que no requieren certificación, porque no es una asignatura.

JORGE DURAND, "El oficio de investigar".

Cualquier desafío metodológico es también teórico, porque es imposible usar una metodología sin al mismo tiempo adoptar —explícita o implícitamente— una posición teórica. Las distintas maneras en que realizamos la investigación conllevan diferentes abordajes y definiciones de nuestros conceptos y problemas. En otros términos, los métodos también construyen al objeto y, por lo tanto, tienen relevancia teórica [...]. En suma, la reflexión sobre el cómo se estudia es necesariamente una reflexión sobre el qué cosa se estudia.

ANGELA GIGLIA, "La antropología y el estudio de las metrópolis".

Introducción

El problema del método ha acompañado a la sociología desde su nacimiento: es inevitable, inherente, ineludible; está en la naturaleza de esta forma de conocimiento. Así lo entendieron los primeros sociólogos, que al buscar sistematizar sus hallazgos necesariamente tenían que reflexionar sobre el procedimiento, el camino, los límites, los riesgos y los aciertos del cómo llegaron a sus resultados. En esa dirección, fue Émile Durkheim quien en 1895, dos años después de su libro *La división del trabajo social* y dos antes de *El suicidio*, ofreció su volumen *Las reglas del método sociológico*. El centro de su intención era sustentar de mejor manera la naciente ciencia social: "El objeto de toda ciencia es realizar descubrimientos, y todo descubrimiento desconcierta"; la gran tentación es caer en las sugerencias del "sentido común". El autor afirma que estamos "tan poco acostumbrados a tratar científicamente los hechos sociales", que hay que "ponerse en guardia contra las primeras impresiones" (Durkheim, 1987: 1-2); la salida es llevar adelante investigaciones "hechas metódicamente" apoyadas en el método científico.

De ahí a nuestros días la discusión sobre el método ha estado en el corazón de la disciplina, y libros como *La formación del espíritu científico*, de Gaston Bachelard (2000), *El oficio del sociólogo*, de Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron (1998), y *El razonamiento sociológico*, de Passeron (1991), entre otros, son refe-

rencias permanentes y lecturas inevitables en cualquier proceso de formación en ciencias sociales.

En sociología, método, investigación y posición teórica van de la mano. En *El oficio del sociólogo*, Bourdieu empieza evocando un pasaje de Auguste Comte en el que éste aboga por la imposibilidad de "disociar el método de la práctica" (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1998: 12); de hecho, toda estrategia metodológica debe estar constantemente repensada y subordinada "en función del caso particular" (1998: 16). Asimismo, el enfoque conceptual no sólo es el responsable de la construcción del objeto —como lo recuerda Bourdieu citando la célebre fórmula de Ferdinand de Saussure, "el punto de vista crea el objeto" (1998: 51)—, sino que la sinergia entre teoría y método es inevitable. Alain Touraine (1978: 183), cuando tiene el desafío de estudiar los movimientos sociales, afirma que se debe "proponer un método particular que permita analizarlos". "La importancia central dada al concepto de acción llama a un método que esté en concordancia con él", y su propuesta, la intervención sociológica, precisamente está "elaborada para responder a las exigencias de una sociología de la acción" (1978: 43-44).

La literatura sobre las perspectivas metodológicas es amplia y muy variada. Están los textos de corte epistemológico; los que profundizan un enfoque realizando un balance de sus posibilidades y límites; los que "hacen trabajar" al método en estudios empíricos concretos o aquellos que congregan distintas entradas pedagógicamente. Aunque en América Latina el interés puesto a lo metodológico fue relativamente tardío —Gino Germani criticaba, en 1961, que "sólo en contadas universidades se enseña algo de metodología y técnica de investigación" (2012: 19)—, en las últimas décadas han salido a la luz varios documentos de gran utilidad (Padua, 1996; Vasilachi, 2007; Tarrés, 2001; Canales, 2006, 2013).

En este tenor, el libro que presentamos busca abonar a esta discusión sobre perspectivas metodológicas, de manera específica para abordar el fenómeno religioso. A partir de la experiencia de los investigadores que participan en este volumen, recorremos pro-

puestas metodológicas que se anclan en las experiencias concretas de investigación.

Nos ha interesado mostrar una diversidad de estilos y aproximaciones, y en ello radica la riqueza de esta obra. Por ejemplo, algunos autores destacan la necesidad de tomar en cuenta determinados instrumentos y ampliar la mirada sobre las que pueden ser nuestras posibles *fuentes*, mientras que otros destacan el debate de las consecuencias metodológicas en su relación con ciertas formas de conceptualizar o las interpretaciones teóricas por las que se opta en el proceso de investigación.

El objetivo ha sido profundizar en las estrategias metodológicas que los investigadores han utilizado, desde diversas construcciones del objeto de estudio en el fenómeno religioso, que permitan distanciarnos de tres fantasmas que a menudo recorren la discusión sobre el método en ciencias sociales. En primer término, la confusión con las técnicas o mecanismos operativos para conseguir, sistematizar o trabajar información. Así, muchos apartados metodológicos de investigaciones y tesis suelen ser nada más que un listado de los instrumentos (entrevistas, encuestas, fotografías, soportes informáticos, etcétera). De hecho, muchos manuales exponen procedimientos como si fueran una receta aplicable en cualquier circunstancia, y en el momento de llevarlos a la práctica el investigador debe resolver infinidad de problemas no pensados.

Un segundo elemento es la idea de que a un dato científico se le "recolecta" y no se "produce", olvidando que la "producción" implica una metodología, una intención teórica y una intervención en la naturaleza del propio dato (Canales, 2006: 11).

En tercer lugar, no faltan los que Bourdieu llamaba los "sumos sacerdotes del método" (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1998: 12) que "llevan la cautela metodológica hasta la obsesión [y] hacen pensar en ese enfermo del que habla Freud, que dedicaba su tiempo a limpiar sus anteojos sin ponérselos nunca" (1998: 17).

Contra estas tres tensiones, Bourdieu nos enseña que el método no es una técnica —y menos, un soporte informático—, que no pueden

existir manuales rígidos y que el método no es "una receta científica" sino

> [...] ejercicio constante de la vigilancia epistemológica que, subordinándose el uso de técnicas y conceptos a un examen sobre las condiciones y los límites de su validez, proscriba la comodidad de una aplicación automática de procedimientos probados y señale que toda operación, no importa cuán rutinaria y repetitiva sea, debe repensarse a sí misma y en función del caso particular (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1998: 16).

Nos parece que esta reflexión metodológica alrededor del estudio del fenómeno religioso es necesaria y urgente, y que se inscribe en una larga tradición que en México articuló alrededor de tres disciplinas el método para el estudio de la religión, que consolidaron este campo de conocimiento en nuestro país: la historia, la sociología y la antropología, además de las propuestas metodológicas contemporáneas que combinan métodos a partir de acercamientos multi e interdisciplinarios a sus objetos de estudio. Como lo señala Renée de la Torre (2014: 68), inicialmente, es necesario circunscribir el estudio de la religión en México al catolicismo, religión mayoritaria (hasta hace poco monopólica), que mantiene una hegemonía ideológica-cultural sobre los sistemas de representaciones de los mexicanos.

Con el objetivo de analizar las perspectivas metodológicas que han configurado los estudios sobre el fenómeno religioso en México, se presentan tres etapas, que abarcan tres periodos históricos, en las que se señalan las disciplinas predominantes en el estudio de la religión con su correspondiente aproximación metodológica. Asimismo, es importante destacar que cada etapa privilegia determinadas dimensiones del estudio de la religión, lo cual no implica que las demás desaparezcan.

Tabla 1
Etapas en el estudio del fenómeno religioso en México

Etapa	Periodo	Disciplinas predominantes	Aproximación metodológica	Dimensiones del estudio de la religión
1	1930-1969	Antropología Filosofía Historia	Etnografía/Historia de vida Métodos filosóficos Métodos históricos	Dimensiones históricas e institucionales de la religión e iglesia hegemónica
2	1970-1999	Historia Antropología Sociología	Método histórico Etnografía Análisis del discurso Encuesta Combinación de métodos cualitativos y métodos cuantitativos	Dimensiones sociales y políticas de las religiones Inicio del estudio de la diversidad religiosa
3	2000-2016	Multi e interdisciplina-riedad	Diseños metodológicos multi e interdisciplinarios a la par de la combinación de métodos cualitativos y métodos cuantitativos	Dimensiones subjetivas de los creyentes Consolidación del estudio de la diversidad religiosa

Fuente: Elaboración propia.

En el primer periodo, 1930-1969, destaca el trabajo del antropólogo mexicano Manuel Gamio, quien desde la década de los años treinta realizó una investigación sobre los migrantes mexicanos en Estados Unidos en la cual la religión es un tema esencial (Gamio, 1931). Sus

acercamientos a través de la etnografía y de la historia de vida sin duda constituyen un punto de partida importante en esta genealogía de los caminos metodológicos para el estudio de la religión.

Durante el primer periodo, filósofos e historiadores, así como literatos y novelistas, estuvieron entre los primeros en retomar el estudio de las cuestiones religiosas. En el campo literario, "[...] sorprende, por ejemplo, que haya sido Alfonso Reyes quien incluyera en una obra fundamental como es *El deslinde* (1944) un capítulo sobre teología. En *Al filo del agua* (1947), Agustín Yáñez hizo girar su exitosa novela sobre un mundo tradicional en el cual la religión tenía un papel preponderante" (Ceballos Ramírez, 1996: 96). Los filósofos que se dedicaron a cuestiones religiosas en instituciones como la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) fueron: "Antonio Caso, Oswaldo Robles, Joaquín y Ramón Xirau, Antonio Gómez Robledo, José Manuel Gallegos Rocafull, Bernabé Navarro, Fernando [y Demetrio] Sodi Pallares y Emma Godoy" (1996: 97).

El método histórico puede rastrearse a través del trabajo de Moisés González Navarro y Jean Meyer. En 1957 el historiador González Navarro "sorprendió a la comunidad académica al rescatar, dentro de la complejidad de la vida social del porfiriato, los elementos de influencia del catolicismo, sin los cuales no se podría explicar ese periodo de vida mexicana" (Ceballos Ramírez, 1996: 96). En la segunda parte de la década de los años sesenta, Meyer inició en México su trabajo historiográfico sobre la guerra cristera, que más tarde daría lugar a una de sus obras más importantes, *La Cristiada,* referencia imprescindible en la historiografía del siglo XX. Además, en 1969, en la Tercera Reunión de Historiadores Mexicanos y Norteamericanos en Oaxtepec, Meyer protagonizó un importante acontecimiento para el estudio de la religión en México, cuando aseveró: "Nuestro mundo moderno, nuestra historia no será inteligible hasta que no se haya definido claramente la parte de la religión en la vida de las masas" (1996: 100).

Para la segunda etapa, que va de 1970 a 1999, el papel del método histórico en el estudio del fenómeno religioso estaría presente a través

de la *Historia del protestantismo en América Latina*, de Jean-Pierre Bastian (1990), en la que da cuenta de la historia de "una manifestación religiosa heterodoxa constitutiva de la lenta estructuración de la identidad latinoamericana" (1990: 10). Desde la perspectiva de este autor, escribir la historia de los protestantismos latinoamericanos, enraizados en los sectores sociales subalternos, implica "escribir la historia de los sin voz, en el espacio estrecho y tenso que se manifiesta entre ser expresión de la miseria social y ser protesta contra la misma" (1990: 11).

El método histórico también dejó un legado importante en la *Historia de la Iglesia católica en México* de Roberto Blancarte (1992), en la que se presenta "una historia del pensamiento católico en México entre 1938 y 1982" (1992: 26), Desde su perspectiva, éste "es un periodo que significa para la Iglesia católica (especialmente para la de México) un esfuerzo mayúsculo de incorporación a los problemas de este mundo. En ese sentido, significa que se refuerza la tendencia de la Iglesia mexicana de recuperar la cuestión social y una mayor autonomía doctrinal frente al Estado, ante estos temas" (1992: 21-22).

Esta herencia histórica, a la cual se le pueden sumar las contribuciones de Christian Parker (1993) y Guillermo de la Peña (2004), también representa un legado para la ciencia política y la sociología política en el análisis de las relaciones de las iglesias con el Estado.

En esta segunda etapa (1970-1999) del estudio del fenómeno religioso en México es necesario considerar tres elementos cardinales que marcaron la investigación sobre religión en nuestro país: 1) las reformas anunciadas en el Concilio Vaticano II desde 1965, con lo cual se colocó el énfasis en las dimensiones sociales y políticas y de la religión; 2) además de los métodos cualitativos, las encuestas tomaron un papel central; 3) el estudio del protestantismo y de los nuevos movimientos religiosos como escenarios que marcaron el inicio del estudio de la diversidad religiosa en México.

En la década de los años setenta, la antropología y la etnología, con sus respectivas metodologías, ocuparon un papel preponderante en el

estudio de las sociedades protestantes, percibidas como amenazantes para el folklore y la unidad de los pueblos indígenas (De la Torre, 2014: 74, Casillas, 1996: 67). Para Renée de la Torre (2014: 74), este eslabón representa el nacimiento de "un sector académico de sociólogos y antropólogos preocupado por denunciar el impacto cultural de las actividades evangelizadoras de las iglesias no católicas en los territorios étnicos del mapa nacional". Para Rodolfo Casillas (1996: 68), en esta etapa se ubica la "génesis, implicaciones y consecuencias de la pluralidad religiosa".

A finales de la década de los años setenta, a partir de la semiótica de la cultura y el análisis del discurso, Gilberto Giménez construye una perspectiva teórico-metodológica innovadora para el estudio de la religión. Su principal postulado es:

> Las prácticas religiosas constituyen procesos simbólicos específicos, regulados por instituciones cuya función manifiesta es la producción y/o reproducción de sentidos. Por lo tanto, pueden ser encaradas como sistemas de significación susceptibles de ser analizados desde el punto de vista de una semiótica de la cultura [...]. La religión concebida como un particular sistema semiótico cuya eficacia ideológica se revela en su capacidad de modelar el mundo puede analizarse también como *texto cultural* o, más precisamente, como texto de comportamientos rituales específicos distintos (Giménez, 1978: 45, 47).

En aquel momento, este enfoque estaba ausente de los análisis del fenómeno religioso en México y en América Latina (Giménez, 1978: 45).

Un acontecimiento clave en términos metodológicos, ocurrido a finales de la década de años ochenta, fue la utilización y/o combinación de métodos cualitativos y cuantitativos, particularmente a través de la encuesta. Entre las primeras encuestas sobre religión se puede mencionar la Encuesta sobre Penetración de Grupos Religiosos en Comunidades con Cursos Comunitarios, realizada en 1987 por el Consejo Nacional de Fomento Educativo (Conafe). En 20 estados del país, subdivididos en cinco regiones, se aplicaron 1 285 cuestionarios

efectivos, empleando la siguiente clasificación confesional: católicos, protestantes históricos, protestantes sabáticos, otras religiones y sin religión (Casillas, 1996: 75-76).

También, de 1987 a 1989, "El Colegio de la Frontera Norte realizó estudios sociográficos en Tijuana, Ciudad Juárez, Matamoros, Nogales y Nuevo Laredo. Con una metodología estadística diferente de la utilizada por el Conafe, basada en las Agebs (áreas geoestadísticas básicas) [...] a fin de elaborar un 'inventario de organizaciones protestantes' en la frontera norte de México" (Casillas, 1996: 80). No obstante, ni los resultados del Conafe ni los de El Colegio de la Frontera Norte fueron socializados; sus documentos finales fueron de circulación restringida.

En 1996 se diseñó la Encuesta sobre Diversidad Religiosa en Guadalajara, la cual fue un parteaguas para el estudio del fenómeno religioso en México ya que, a diferencia de lo que ocurría con los censos nacionales, además de dar cuenta de la diversidad de adscripciones religiosas, se operacionalizaron y construyeron indicadores sobre los debates relacionados con la secularización de la moral y la cultura, la laicidad, las posiciones, políticas, morales y de valores de los tapatíos. De acuerdo con Patricia Fortuny, esta encuesta:

> Fue pensada para recoger información que no se quedara en el nivel de la adscripción confesional, sino que abarcara el grado de religiosidad a través de las prácticas rituales; las distintas formas de concebir o imaginar a Dios y la vida después de la muerte; cómo se explican el éxito o fracaso en la vida los diversos creyentes; si los valores religiosos aún se consideran centrales en la educación de sus hijos; el grado de influencia de las instituciones religiosas en cuanto a la moral sexual, y la forma en la que se piensa la tolerancia e intolerancia religiosa, sexual, étnica y de clase (Fortuny, 1999).

Diez años más tarde, en 2006, en Guadalajara se aplicó la Encuesta sobre Pertenencia, Prácticas y Creencias Religiosas, la cual replicaba algunos de los indicadores de la encuesta de 1996. Otras encuestas

importantes sobre el fenómeno religioso en México son la Encuesta sobre Creencia y Prácticas Religiosas en Aguascalientes, realizada en 2009; la Encuesta de la Experiencia Religiosa en la Colonia Ajusco, aplicada entre 2009 y 2010 (De la Torre *et al.*, 2014: 12), y la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad (Salazar, Barrera y Espino, 2015), que forma parte de la colección Los Mexicanos Vistos por Sí Mismos. Los Grandes Temas Nacionales.

En la década de los años noventa también se fundaron las primeras redes de investigadores sobre religión en México, con lo cual esta área de producción de conocimiento avanzó en el país hacia la consolidación de su estatus como campo de conocimiento. En 1990 se crearon el Centro de Estudios de las Religiones en México (CEREM) y la Red de Investigación Interdisciplinaria Estado, Iglesias y Grupos Laicos, mientras que en 1994 se fundó la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM), inicialmente constituida como "una red regional del occidente de México" (De la Torre, 2014: 82).

De acuerdo con De la Torre (2014: 79), a mediados de la década de los años noventa, el estudio de la religión en México también se caracterizó por las investigaciones sobre la presencia de los nuevos movimientos religiosos. Sin duda este contexto también representa un antecedente importantísimo del escenario de la diversidad religiosa en el siglo XXI, momento en el que se sitúa la tercera etapa en el estudio de la religión en México y que se caracteriza por "una novedosa recomposición del campo religioso tendiente a la desinstitucionalización y la subjetivación de las creencias" (2014: 79).

El escenario de la diversidad y recomposición religiosa en México a partir del siglo XXI significó un desafío para los investigadores del fenómeno religioso, que en algunos casos desembocó en proyectos de gran alcance, caracterizados por diseños metodológicos multi e interdisciplinarios que han dado lugar a publicaciones importantes sobre el tema. Dos de ellas son: el *Atlas de la diversidad religiosa en México 1950-2000*, obra coordinada por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (2007), y *Religiones y regiones en México*, coordinada por Alberto Hernández y Carolina Rivera Farfán (2009).

En esta tercera etapa del estudio del fenómeno religioso en México (2000-2016), la socio-antropología visual, que coloca a la imagen en su centro metodológico, ha encontrado un campo fértil para mostrar la diversidad religiosa. En este campo destacan el libro *Ver y creer. Ensayo de sociología visual en la colonia El Ajusco*, de Hugo José Suárez (2012); los documentales dirigidos por Alberto Hernández: *Del góspel al ska: Jóvenes, música y religión en Tijuana* (2010), *Marginados de la fe* (2011), *A la buena de Dios: arquitectura religiosa en el paisaje urbano de Tijuana* (2012) y *La nueva conecta. Adicciones y rehabilitación en Tijuana* (2013), así como los documentales *Santísima Muerte: Niña Blanca, Niña Bonita. El culto popular a la Santa Muerte* (2012), dirigido por Pável Valenzuela; *La Niña Blanca en Chetumal* (2013), de Óscar Reyes, y *Celebración 2015 a la Santa Muerte, Nueva York* (2015), de Antonio Higuera Bonfil.

También son importantes dos exposiciones fotográficas que se suman a esta tendencia metodológica: *A Vestir Santos*, muestra colectiva realizada en octubre de 2010 en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) Occidente, que da cuenta de la práctica popular de apropiarse de los santos mediante el acto de vestirlos, y *Estampitas Religiosas*, realizada en el marco del XV Encuentro de la RIFREM (del 14 al 16 de marzo de 2012), que convocó a investigadores para que a través de la imagen conceptualizaran la experiencia o el hecho religioso de acuerdo con su perspectiva en el campo de los estudios sobre religión.

Actualmente, los temas y las metodologías en el estudio del fenómeno religioso en México se han diversificado, articulando diseños metodológicos multi e interdisciplinarios a la par de la combinación de métodos cualitativos y métodos cuantitativos, pasando por temas ya consolidados como los relacionados con la migración, en el que destaca el trabajo pionero de Gamio (1931) y que en las últimas décadas ha sido investigado por Liliana Rivera, Olga Odgers y Alberto Hernández (2017), o la laicidad, en el cual la Red Iberoamericana por las Libertades Laicas y la Cátedra Extraordinaria Benito Juárez, del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), han jugado un

papel central, hasta abordajes más recientes relacionados con los procesos de globalización y transnacionalización religiosa (Argyriadis *et al,* 2008; De la Torre, 2012, De la Torre, Gutiérrez Zúñiga y Juárez Huet, 2013) o con la articulación de la religión y la espiritualidad con el género, la sexualidad, la salud o el medio ambiente.

En este contexto de diversidad teórica, metodológica y temática para el estudio de la religión en México fue que se concibió el Laboratorio de Observación del Fenómeno Religioso en la Sociedad Contemporánea,[1] que desde 2016 busca generar un espacio de diálogo y análisis sobre la complejidad y actualidad del fenómeno religioso en nuestro país.

El primer ciclo del Laboratorio estuvo dedicado a reflexionar sobre el método para el estudio del fenómeno religioso, desde diversas perspectivas teóricas y disciplinares, reflexión que recopilamos y ampliamos en este volumen a través de nueve artículos que parten de la experiencia de investigación de quienes colaboran, proponiendo una diversidad de caminos que están directamente relacionados con la manera en que conciben sus objetos de investigación.

Estos caminos son fruto de la experiencia y el recorrido, tanto individuales como colectivos, de cada uno de los autores; es por ello que cada uno de los capítulos constituye un planteamiento en sí mismo y no un diálogo entre propuestas metodológicas o trayectorias de investigación. Los lectores podrán encontrar, según la propia construcción de sus objetos de investigación y sus orientaciones teóricas, la riqueza de estas propuestas y reflexiones metodológicas y, al mismo tiempo, las diferencias que subyacen entre cada capítulo y que responden a la propia diversidad teórico conceptual en el estudio del fenómeno religioso y sus particulares objetos de investigación.[2]

[1] Seminario Institucional Permanente de Investigación del Instituto de Investigaciones Sociales (IIS) de la UNAM.

[2] Por ejemplo, el uso del término "laicos" en los capítulos 3 y 4 está asociado con la diferenciación entre clero y laicos o profanos, particularmente en la Iglesia católica, mientras que la discusión de la "laicidad" y el régimen laico en el capítulo 2 responde a los debates de la separación entre Iglesia y Estado, forma de gobierno y su relación con la vida social.

A partir de esta lógica, los lectores encontrarán tres escenarios en los que hemos integrado las diversas contribuciones que conforman esta obra.

En el primero, "La religión en la disputa por lo público", Cristina Gutiérrez Zúñiga abre la discusión sobre lo que considera una fetichización de los métodos cuantitativos, tanto por parte de aquellos que los identifican como la única vía para el conocimiento de lo social, como por parte de aquellos que renuncian a su uso como si constituyeran en sí mismos una herramienta metodológica incapaz de aportar a los procesos de investigación en ciencias sociales. El trabajo presenta diversos ejercicios críticos, como el uso de encuestas y los censos, las formas en que se construyen y lo que reflejan; explorando las potencialidades, las ventajas y las limitaciones que los métodos cuantitativos pueden aportar en el estudio de lo religioso.

Posteriormente, Felipe Gaytán Alcalá y Luis Andrade analizan las distintas formas que desde la sociedad civil se han impulsado para observar los cambios en el fenómeno religioso y las tensiones que esto genera con los valores cívicos y la experiencia de lo público, es decir, entre laicidad y secularización. Distinguiendo estos conceptos, proponen un modelo metodológico que permite pensar en sociedades más laicas, pero menos secularizadas o, por el contrario, menos laicas, pero más secularizadas. La propuesta metodológica de un Observatorio para la Laicidad, apoyada en herramientas matemáticas, aborda estas tensiones como procesos medibles y observables socialmente.

Enseguida se encuentra la propuesta metodológica de Renée de la Torre, en la que aventura un método de análisis hermenéutico para analizar el material fotográfico que registra los símbolos, las narrativas y las *performances* en la experiencia religiosa. Enfocado en las marchas ciudadanas que surgen como expresión de rechazo a posturas asumidas por el poder en las que la religión en diversas formas se hace presente y a partir de los registros de dos marchas realizadas en la ciudad de Guadalajara, el trabajo llama la atención sobre las expresiones simbólicas que ahí tienen lugar y que representan

estrategias discursivas e icónicas que van más allá de las palabras, proponiendo una estrategia metodológica para su análisis.

En el segundo escenario, "Creyentes, creencias y sentidos", Cecilia Delgado Molina inicia abordando el Método de Análisis Estructural de Contenido, la etnografía y el Método de Análisis de *Habitus*, reflexionando sobre el papel de la metodología para controlar y aprovechar la subjetividad del investigador en el proceso de investigación y las posibilidades al combinar metodologías que se concentran en indagar la construcción de sentido que los creyentes dan a sus experiencias y prácticas religiosas.

Por su parte, Adrián Tovar Simoncic presenta con detalle la Metodología de Análisis de *Habitus*, que constituye una propuesta teórico-metodológica para el estudio de la religión basada en una sociología praxeológica de corte bourdieuano. A partir de dos casos de aplicación, el trabajo plantea el abordaje de la religión como lógica práctica, como un *habitus* concreto en operación y la operacionalización de esta propuesta teórica situada en los debates contemporáneos sobre la noción de *habitus*.

Margarita Zires revela el trayecto teórico-metodológico que ha recorrido en el análisis de la iconografía guadalupana desde los años noventa en diferentes contextos socioculturales, políticos y mediáticos. Abordando el estudio de la imagen religiosa como una construcción visual y discursiva, ligada a un símbolo, leyenda o mito, a creencias y rituales religiosos, y no como una representación o copia fiel, el trabajo permite reflexionar sobre la imagen religiosa asociada al contexto en que se utiliza y se pone en funcionamiento.

En el último escenario, "Tránsitos del fenómeno religioso", se exploran caminos no tradicionales del fenómeno religioso. Primeramente, Nahayeilli B. Juárez Huet reflexiona sobre las estrategias metodológicas que ha abordado para el estudio de la santería en México, los retos que implicaron y las tácticas para tratar de sortearlos, desde las resistencias que el tema genera, la complejidad de trabajar con una dificil relación de lugares y actores, fincada en procesos históricos

locales y globales, hasta los cuestionamientos sobre creer o no creer como investigadora.

Por su parte, Margarita Reyna Ruiz aborda los retos metodológicos que impone el estudio del fenómeno religioso en los medios de comunicación. Desde la perspectiva del análisis del discurso, el trabajo aborda los retos de las migraciones disciplinarias al constituir un objeto de investigación cuyos límites son difíciles de establecer, y muestra cómo las herramientas del análisis discursivo ofrecen alternativas para estudiar, en este caso, el discurso religioso en la radio.

Cierra el volumen el trabajo de Karina Bárcenas Barajas, "Etnografía digital: un método para analizar el fenómeno religioso en Internet". A través de la revisión de los aportes nacionales e internacionales en distintos contextos socioculturales, la autora plantea los fundamentos metodológicos de la etnografía digital, así como las técnicas digitales y las dimensiones éticas que estructuran este método.

Los nueve capítulos que componen esta obra abordan las complicaciones que hay en la investigación, los límites y las potencialidades de los métodos, la posición de quien investiga. Son textos desde los trayectos de quienes, dedicados a la práctica científica, exploran diversas manifestaciones del fenómeno religioso, un objeto de estudio multidimensional, muchas veces poco aprehensible, que requiere deconstruir las formas en que puede ser estudiado. Por ello, la intención de este volumen es ampliar la reflexión para seguir pensando, como lo señala Bourdieu (Bourdieu y Wacquant, 1995: 169), en el rigor y no en la rigidez de la práctica científica.

Hugo José Suárez, Karina Bárcenas Barajas y Cecilia Delgado Molina

Bibliografía

Argyriadis, Kali, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez y Alejandra Aguilar (coordinadores) (2008). *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente/El Colegio de Jalisco/Institut de Recherche pour le Développement/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Bachelard, Gaston (2000). *La formación del espíritu científico*. México: Siglo XXI Editores.

Bastian, Jean Pierre (1990). *Historia del protestantismo en América Latina*. México: Casa Unida de Publicaciones.

Blancarte, Roberto (1992). *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*. México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio Mexiquense.

Bourdieu, Pierre, y Loïc Wacquant (1995). *Respuestas por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.

Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron (1998). *El oficio del sociólogo*. México: Siglo XXI Editores.

Canales, Manuel (2006). "Presentación. En *Metodologías de investigación social. Introducción a los oficios*, coordinado por Manuel Canales. Santiago: LOM.

Canales, Manuel (coordinador) (2013). *Escucha de la escucha*. Santiago: LOM.

Casillas, Rodolfo (1996). "La pluralidad religiosa en México: descubriendo horizontes". En *Identidades religiosas y sociales en México*, coordinado por Gilberto Giménez, 67-101. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales/ Instituto Francés de América Latina.

Ceballos Ramírez, Manuel (1996). "Iglesia católica, Estado y sociedad en México: Tres etapas de estudio e investigación". *Frontera Norte* 8 (15): 91-106.

Durand, Jorge (2015). "El oficio de investigar". En *Métodos cualitativos y su aplicación empírica. Por los caminos de la investigación sobre*

migración internacional, coordinado por Marina Ariza y Laura Velasco. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales/El Colegio de la Frontera Norte.

Durkheim, Émile (1987). *Las reglas del método sociológico*. México: Ediciones Coyoacán.

Fortuny, Patricia (1999). *Creyentes y creencias en Guadalajara*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Gamio, Manuel (1931). *The Mexican Immigrant. His Life Story*. Chicago: University of Chicago.

García Chiang, Armando (2004). "Los estudios sobre lo religioso en México: hacia un estado de la cuestión". *Scripta Nova* 8 (168).

Germani, Gino ([1961] 2012). "Prólogo". En *La imaginación sociológica*, de C. Wright Mills. México: Fondo de Cultura Económica.

Giglia, Angela (2007). "La antropología y el estudio de las metrópolis". En *¿A dónde va la antropología?*, compilado por Angela Giglia, Carlos Garma y Ana Paula de Teresa. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Juan Pablos.

Giménez, Gilberto (1978). *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Hernández, Alberto, y Carolina Rivera Farfán (coordinadores) (2009). *Religiones y regiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa*. México: El Colegio de la Frontera Norte/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Michoacán.

Padua, Jorge (1996). *Técnicas de investigación aplicadas a las ciencias sociales*. México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica.

Parker, Cristián (1993). *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.

Passeron, Jean-Claude (1991). *Le raisonnement sociologique*. París: Nathan.

Peña, Guillermo de la (2004). "El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México". *Relaciones* 25 (100): 22-71.

Rivera, Liliana, Olga Odgers y Alberto Hernández (2017). *Mudar de credo en contextos de movilidad. Las interconexiones entre la migración y el cambio religioso*. México: El Colegio de México/El Colegio de la Frontera Norte.

Salazar, Pedro, Paulina Barrera y Saúl Espino (2015). *Estado laico en un país religioso. Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Suárez, Hugo José (2012). *Ver y creer. Ensayo de sociología visual en la colonia El Ajusco*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales/Quinta Chilla Ediciones.

Tarrés, María Luisa (2001). *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*. México: El Colegio de México/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales/Miguel Ángel Porrúa.

Torre, Renée de la (coordinador) (2012). *El don de la ubicuidad: rituales étnicos multisituados*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Torre, Renée de la (2014). "El estudio de la religión en México enmarcado en el campo intelectual y el campo del poder". *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur* 24 (42): 67-91.

Torre, Renée de la, y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coordinadores) (2007). *Atlas de la diversidad religiosa en México 1950-2000*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Jalisco/El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de Michoacán/Universidad de Quintana Roo/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

Torre, Renée de la, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Nahayeilli Juárez Huet (2013). *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Jalisco.

Torre, Renée de la, María Eugenia Patiño, Cristina Gutiérrez Zúñiga, Hugo José Suárez, Genaro Zalpa y Yasodhara Silva (2014). *Creer y practicar en México: comparación de tres encuestas sobre religiosi-*

dad. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ El Colegio de Jalisco.

Touraine, Alain (1978). *La voix et le regard*. París: Seuil.

Vasilachis, Irene (coordinadora) (2007). *Estrategias de investigación cualitativa*. Buenos Aires: Gedisa.

I. LA RELIGIÓN EN LA DISPUTA POR LO PÚBLICO

Contar la religión en México: una experiencia de uso de métodos cuantitativos

Cristina Gutiérrez Zúñiga

El uso de métodos cuantitativos en el estudio de la religión en México ha constituido un tema polémico a lo largo de su desarrollo. En este escrito intentaré, por un lado, dar una breve panorámica de esta situación: buscaré señalar algunos de los argumentos críticos que han colocado a esta opción metodológica en una posición de desconfianza entre los estudiosos del fenómeno religioso en este país, al mismo tiempo que utilizaré ejemplos de diversas encuestas hasta ahora realizadas con el fin de explicar algunos de sus aspectos y orientaciones técnicas típicas. Por otro lado, a partir de mi propia trayectoria, buscaré distinguir las aportaciones y los límites que la utilización de estos métodos me han ofrecido para pensar lo religioso, para finalmente abogar por su productiva articulación con los métodos cualitativos.

Los métodos cuantitativos como fetiches del hacer ciencia

Los métodos de conocimiento no pueden ser considerados de manera aislada respecto a las concepciones de conocimiento y del objeto mismo que buscamos aprehender. La disputa por el método ha sido, en la historia de las ciencias sociales, la disputa por la posibilidad misma de hacer ciencia sobre la sociedad. De esta manera, la valoración de los métodos cuantitativos, de manera más específica, está referida a la vieja discusión entre dos modelos de conocimiento rivales que, de

acuerdo con la clásica distinción kantiana, serían el de las ciencias naturales y el de las ciencias histórico-sociales (derivadas de las ciencias del espíritu).

Para los partidarios de una ciencia social que sigue el modelo de las ciencias naturales, la utilización de los métodos cuantitativos contiene la promesa del ansiado avance científico a imagen y semejanza de la física, en tanto que están basados en una abstracción y una medición numérica que abren la posibilidad de construcción de modelos matemáticos y estadísticos verificables. Desde esta perspectiva, la abstracción y la medición representan una vía de ruptura epistemológica contra las concepciones del sentido común; nos dan la posibilidad de objetivar nuestro siempre elusivo objeto de estudio tratándolo como exterior a uno mismo, "como cosa" diría Émile Durkheim: escapar del carácter "peligrosamente" individual y subjetivo de "lo social" a través de la búsqueda de sus rasgos generales y exteriores, su constancia y su regularidad a través del tiempo y del espacio, expresados en frecuencias estadísticas.

En el otro polo del amplio espectro del posicionamiento epistemológico de los científicos sociales, los métodos cuantitativos, con su reducción a la medición numérica, representan para algunos una especie de capitulación a lo específico de nuestras disciplinas, a saber: la comprensión del sentido de las creaciones humanas y de sus acciones a través de una hermenéutica convertida en método etnográfico. Es decir, en esta orientación de conocimiento, el investigador, en lugar de medir la magnitud de las distintas dimensiones de su objeto convertido en exterior a sí mismo, reconoce la relación de conocimiento como una relación entre sujetos y se aboca a la observación, la escucha y la comprensión de esos otros iguales a sí, a partir de su propia experiencia como humano y ser histórico (Dilthey, 1978; Gadamer, 2001).

No obstante la existencia de una considerable distancia entre estos dos polos, ambos practican una especie de fetichización de los métodos cuantitativos, en tanto que el encono de uno y la fascinación del otro están referidos no al número mismo, sino a algo representado ilusoriamente en él. Hay, por una parte, una especie de idolatría del

número y, por otra, una demonización. Cuando nuestro objeto de estudio está referido al mundo de las creencias religiosas, observo una acentuación de esa fetichización: desde la perspectiva sociológica de la construcción social de lo sagrado, sabemos que esta condición implica la creación de la ilusión de su separación y autonomía respecto al orden empírico, proyectándolo plausiblemente hacia un orden ultramundano, sobrenatural, inasible y, por tanto, inconmensurable; desde la perspectiva fenomenológica, lo sagrado es definido por su carácter numinoso e inenarrable, por lo que sólo la experiencia de lo sagrado se constituye en una ventana hacia un objeto en sí mismo inasible.

De esta manera, podemos observar que para los analistas sociales de ambos signos el estudio de lo sagrado clama desesperadamente por la vigilancia epistemológica y la instrumentación de técnicas de objetivación. Siguiendo a Pierre Bourdieu, el riesgo de "adoptar acríticamente las prenociones de nuestros sujetos de estudio" es inminente, al grado que afirmó que "la maldición de las ciencias del hombre sea la de ocuparse de un objeto que habla" (1984: 57). Haciendo una paráfrasis, podríamos pensar que la maldición de la sociología de la religión es la de ocuparse de un objeto que cree, y que cree, además, en realidades no empíricas.[1] Considero que es esta condición específica de nuestro objeto de estudio lo que, desde mi punto de vista, crea las condiciones de una fetichización del número, tanto para ver en éste *el* medio para la construcción de conocimiento científico (idolatría), como para sospechar de él como de una falsa ilusión (demonización).

[1] La frase se encuentra en el contexto de la discusión de Bourdieu en contra del empirismo ingenuo. Siguiendo la frase de Henri Poincaré, "los hechos no hablan", se explaya diciendo: "Quizá la maldición de las ciencias del hombre sea la de ocuparse de un objeto que habla. En efecto, cuando el sociólogo quiere sacar de los hechos la problemática y los conceptos teóricos que le permitan construirlos y analizarlos, siempre corre el riesgo de sacarlos de la boca de sus informantes. No basta con que el sociólogo escuche a los sujetos, registre fielmente sus palabras y razones, para explicar su conducta y aun las justificaciones que proponen: al hacer esto, corre el riesgo de sustituir lisa y llanamente a sus propias prenociones por las prenociones de quienes estudia, o por una mezcla falsamente científica y falsamente objetiva de la sociología espontánea del 'científico' y de la sociología espontánea de su objeto" (Bourdieu, 1984: 57).

Los estudios sociales sobre la religión en México han tenido un claro predominio de los métodos cualitativos, y específicamente, de los métodos históricos, etnográficos y de caso.[2] Con algunas excepciones,[3] no es sino hasta bien entrada la primera década del 2000 que vemos, por ejemplo, el aprovechamiento y uso sistemático de la fuente censal (De la Torre y Gutiérrez Zúniga, 2007), o de los anuarios estadísticos de la Iglesia católica (Masferrer Kan, 2011) para dar cuenta de la adscripción religiosa de los mexicanos. El uso de encuestas, como veremos panorámicamente más adelante, se está extendiendo, así como —a partir de la existencia de trabajos sistemáticos sobre el tema a nivel local, nacional y multinacional— se está convirtiendo en práctica común citar las fuentes cuantitativas disponibles para contextualizar los estudios que, no obstante, siguen siendo predominantemente cualitativos y de caso.

Mi práctica investigativa ha sido múltiple; he echado mano tanto de los métodos elaborados desde las perspectivas hermenéutica y fenomenológica y con una clara orientación cualitativa, como desde la sociológica positivista y de orientación cuantitativa, por lo que he estado expuesta de manera constante a esta polémica. Práctica, pero no inocente, he combinado métodos cuantitativos y cualitativos en distintos trabajos de investigación, y desde el pragmatismo de mi experiencia híbrida expondré algunas de las ventajas y los límites que los métodos cuantitativos me han ofrecido. A través del relato de estas experiencias, intentaré abogar por la productiva combinación de los mismos, no sólo como generadores de fuentes complementarias, sino como procedimientos que ofrecen oportunidades de articulación

[2] Para un seguimiento del desarrollo de los estudios de religión en México, véase por ejemplo García Chiang, 2008; De la Torre, 2014.

[3] Por ejemplo, la obra pionera de Manuel Gamio, que combina análisis cuantitativos y trabajos etnográficos acerca de la vida de los mexicanos en Estados Unidos y, en particular, sus creencias y prácticas religiosas. Véase la compilación de Weber, Melville y Palerm, 2002. Otros trabajos que analizan la relación entre migración y religión han continuado la combinación de métodos para dar cuenta de su objeto de estudio. Véase, por ejemplo, Hernández y Molina, 2003.

compleja y crítica mutua, como parte de la necesaria vigilancia epistemológica sobre nuestro quehacer investigativo.

Los números no son fríos

No hay nada que represente nuestro ideal de dato duro, frío, como un número. Se nos impone como una realidad objetiva; tanto, que pudo ser medida con precisión incontestable. "Los datos ahí están", escuchamos decir, como si su existencia fuera independiente de la voluntad de medir, de la intención del medir, de la capacidad limitada de medir. La primera precaución que considero necesaria en el uso de los métodos cuantitativos es reconocer la vinculación del número al contexto de su obtención, que incluye tanto la perspectiva del investigador o fuente, como las particularidades del dispositivo que hace posible su existencia. Las cifras censales de adscripción religiosa ofrecen un claro ejemplo de esta posición: de acuerdo con el censo de 2010, el porcentaje de población católica en México es de 82.6% (INEGI, 2010), mientras que, de acuerdo con las cifras de los Anuarios Estadísticos de la Iglesia Católica, la cifra se reduce en casi 10 puntos porcentuales (Masferrer Kan, 2011). En el primer caso, los datos provienen del procesamiento de resultados de la entrevista censal; en el segundo, del número de bautizados. Ambos son datos "duros", pero generados por distintas instancias, con distintos criterios y distintos dispositivos: en el primer caso, se trata de una estadística oficial generada por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía, resultado del procesamiento de los datos de la entrevista censal en la que el encuestado, ante una pregunta formalmente abierta, expresa por autoadscripción su identidad religiosa frente a un encuestador representante de una instancia estatal; en el segundo, se trata del reporte eclesiástico interno del número de bautizados en la Iglesia católica. Ergo, en la primera la afirmación de ser católico puede ser una categoría social, que se genera en un contexto de histórica hegemonía católica donde se ha convertido en sinónimo de "normalidad", mientras que la segunda

cifra representa una medida de práctica religiosa institucional medida por la propia Iglesia.

En lugar de afirmar el carácter objetivo del número por el hecho de ser número, resulta fundamental investigar y valorar las distintas condiciones que generan el dato, es decir, la operación metodológica que los historiadores han sistematizado como "técnicas de crítica de fuentes". Mediante esta operación podemos apreciar no sólo la confiabilidad del dato sino, de manera más básica aún, lo que el número mide. En determinados contextos, las estadísticas censales, en tanto auspiciadas por una autoridad estatal, pueden poseer un aura de confiabilidad oficial por encima de las cifras internas —y probablemente interesadas— de una iglesia en tanto como fuente interna. En otros casos, como experimentamos durante el proyecto que produjo el *Atlas de la diversidad religiosa en México 1950-2000* (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2007), su mismo origen estatal puede crear sospechas. Sin embargo, continuaré con el ejemplo de la fuente censal, por constituir la base de datos socioeconómicos y demográficos más importante y regular de nuestro país desde hace más de un siglo, desde que las pretensiones de modernidad porfiriana generaron la primera encuesta nacional en 1895. La validez técnica de un dato emanado de una encuesta depende de diversos factores. Entre los más importantes se encuentran la amplitud de la muestra poblacional en la que se aplica —que en el caso del censo busca ser total por definición—, el formato de la pregunta, las opciones de respuesta y, por supuesto, el procesamiento de la información. En última instancia, y no menos importante, como veremos, la manera como se operan los análisis sobre esos datos. Lejos de definirse como un proceso técnico, la cédula censal tiene una historia que revela la inmersión de las estadísticas estatales en los procesos políticos. La cédula nos revela el interés del Estado y, crecientemente, de la ciudadanía en la generación de ciertos indicadores valorados como importantes, al mismo tiempo que el desecho de otros. Veamos algunos ejemplos.

La pregunta censal sobre religión comenzó siendo una pregunta de opción múltiple limitada a cuatro respuestas: católica, protestante,

israelita y otras. ¿Cómo explicar que se dedicara una opción de cuatro a la adscripción judía, en una etapa en la que mexicanos y extranjeros que profesan esta religión rondaban los cientos? Aun después de las migraciones posteriores al cambio de la política migratoria estadounidense, que ocasionó el desvío de los flujos migratorios de Europa y Medio Oriente hacia México, Cuba, Brasil y Argentina, la población judía nunca ha rebasado las cinco cifras, es decir, siempre ha tenido una presencia porcentualmente decimal en nuestro país. Pienso que sólo su calidad de minoría no cristiana, y siempre sospechosa de deslealtad política potencial, es lo que ha atraído la atención del ojo estatal sobre ella. En este caso podríamos decir que el dato existe porque el Estado sospecha. No es, pues, un criterio técnico de importancia numérica lo que guía el diseño censal. Lo vemos demostrado cuando, al paso de los años, y como consecuencia de la creciente diversificación religiosa, la atención estatal y la generación de datos sobre afiliación cambian de una manera importante. Recordemos que las iglesias carecían de estatus jurídico desde la Constitución de 1917.

Dos medidas resultaron fundamentales en la actual visibilizacion de esta diversidad religiosa: por una parte, en 1992 el Estado reconoció la existencia jurídica de las asociaciones religiosas, y se estableció una Dirección General de Asociaciones Religiosas para que se registraran y establecer una interlocución con ellas.

> [...] A la fecha se tiene registro de más de 7000 asociaciones religiosas ante esta dirección general, de las cuales aproximadamente la mitad son católicas romanas.[4] Pero por otra, fue hasta el censo del 2000 en el que, dada la evidencia de una multiplicación de opciones de pertenencia religiosa más allá de "católica", "protestante o evangélica", "judía", "otra" o "ninguna" dadas hasta entonces, se optó por rediseñar el instrumento censal y plantear una pregunta sobre pertenencia religiosa que conser-

[4] Véase la numeralia actualizada de la Dirección General de Asociaciones Religiosas en México en su página oficial: <http://asociacionesreligiosas.gob.mx/work/models/AsociacionesReligiosas/pdf/NumeraliaAsociacionesReligiosas.pdf>.

vara las opciones predefinidas de "católico" y "ninguna" pero que de no ser elegidas por el encuestado, tuviera opción de respuesta abierta (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2014).

Debo decir que esta decisión equivale a una cuantiosa inversión estatal, debido al costo que supone procesar una pregunta abierta, que aumenta el número de respuestas posibles de cinco o seis a potencialmente el infinito, que deben entonces ser clasificadas manualmente mediante un clasificador o listado de denominaciones.[5]

En la preparación del censo 2010 se convocó a un proceso de consulta ciudadana y de especialistas sobre religión y actuarios, con la participación del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred), con el fin de optimizar el proceso censal en condiciones de equidad y ampliar la visibilidad de las minorías religiosas existentes en el país. Por iniciativa de grupos evangélicos, ahí se definió que era preciso radicalizar el formato abierto de la pregunta censal y eliminar las opciones predefinidas de respuesta, es decir, la católica, pues sesgaba las posibilidades de elección a favor de ésta. Esta vez el listado de denominaciones utilizadas como clasificador censal se convirtió en el Catálogo Nacional de Religiones, conformado a partir de la información provista en las consultas, los resultados del censo 2000 (en particular las respuestas no clasificadas) y los nuevos registros de asociaciones religiosas ante la dirección competente.

Este proceso fue sumamente polémico: diversas religiones minoritarias lucharon por su visibilización e incluso por lograr una clasificación que no las agrupara con otras iglesias con quienes carecían de afinidad ya sea política o teológica. Tal es el caso de la

[5] Pongo un ejemplo: tan sólo para el registro de respuestas de adscritos a grupos neoisraelitas se tienen previstas las siguientes opciones en el clasificador: Comunidad Cristiana Israelita, Congregación Judío Mesiánica Beth-Shalom, El León de La Tribu de Judá, Iglesia de Dios de Israel del Nuevo Pacto, Iglesia de Dios Israelita, De Dios Judeo Cristiana, Iglesia Israelita Casa de Dios, Iglesia Israelita para la Difusión de las Sagradas Escrituras, Profética de Sardes, Iglesia Trinitaria Pozo De Jacob, Linaje Escogido de Dios, Pueblo del Santo de Israel Monte Horeb, Tierra Prometida.

iglesia La Luz del Mundo, quien a pesar de que su número de afiliados reportados en el censo no rebasa los 200 000, es decir, menos de 0.2%, ha mantenido una clasificación censal separada de otras iglesias pentecostales y es reportada bajo el rubro específico de "Raíces pentecostales", mientras que ignoramos qué actores religiosos componen el gran paquete de opciones "Sin clasificar", entre los que se encuentran tres millones de mexicanos.

Por su parte, la Iglesia católica se opuso al cambio en el formato de la pregunta: mientras la Arquidiócesis de México amenazó con boicotear la realización del censo por ver en la apertura de la pregunta sobre pertenencia religiosa (y la eliminación de "católico" como respuesta predefinida) una política para mermar su hegemonía, algunos líderes cristianos apoyados por algún académico plantearon que la apertura de la pregunta sobre religión atomizaría las respuestas de los no católicos y los debilitaría frente a la respuesta católica mayoritaria, por lo que dicha política fue interpretada como afín a los intereses de la jerarquía de dicha iglesia, en histórica colusión con el Estado (De la Torre y Gutiérrez, 2014).[6]

Esta fuerte polémica no es por supuesto una particularidad del contexto mexicano. Clara Mafra, analista brasileña de las religiones, comparando estos conflictos en distintos contextos latinoamericanos, planteó:

> Los números han sido usados por políticos para construir alianzas electorales; han sido usados por religiosos para conseguir espacio en la

[6] Para una crítica a las cifras del censo basada en una supuesta colusión entre Iglesia católica y Estado como clave interpretativa, véase Masferrer (2011). En esta obra se señala un sobrerregistro católico en el censo de aproximadamente 10%. Se esgrimen para ello dos argumentos: la inexistencia de condiciones de libertad para la expresión de la preferencia religiosa no católica (basada en las encuestas de percepción general del Conapred, sin referencia específica a la situación de entrevista censal) y las cifras de los Anuarios Estadísticos de la Iglesia Católica, donde consta un menor número de bautizados que el número de personas que se identifican como católicos en la entrevista censal (nótese la diferencia en la construcción de ambos datos contrastados).

> esfera pública; sirven como evidencia de la importancia social de iglesias y grupos religiosos; tienden a orientar políticas sociales y culturales, etcétera... Esos números difícilmente salen del papel "puros" y "transparentes": siempre salen acompañados por una narrativa, especialmente cuando involucran la disputa entre mayoría y minoría (Mafra, 2013: 13).

Los datos censales sobre afiliación religiosa, lejos de ser fríos, están performados por una correlación de fuerzas político-religiosas que varía década a década. Pero son a la vez la única fuente de datos de escala nacional y con continuidad longitudinal que, una vez contextualizada, nos permite contar con una información más precisa y sólida sobre la diversificación religiosa y generar un conocimiento de importancia vital en la creciente conciencia de la sociedad mexicana sobre su propia transformación sociorreligiosa.

Después de estas consideraciones, podemos apreciar mejor cómo el censo constituye, sí, el resultado de procesos de visibilización, concertación y correlaciones de fuerzas entre actores político-religiosos, pero no podemos negar a la vez que constituye la única fuente de información de escala nacional y con continuidad longitudinal que resulta fundamental para el seguimiento del cambio religioso en nuestro país.

Esa fue la base de la realización del proyecto colectivo que resultó en la publicación del *Atlas de la diversidad religiosa en México* (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2007). El procesamiento y análisis de esa información, no obstante ser fundamentalmente un proceso técnico, involucró también numerosas decisiones, discutidas en los seminarios colectivos de preparación de la base de datos. Tal vez la más importante decisión metodológica fue considerar el porcentaje de no católicos como indicador del cambio religioso en el país. Lejos de ser una definición obvia, se trató de una estrategia de visibilización de las variadas opciones no católicas —un mundo de diversidad en sí mismas— agrupadas como un único conjunto. De esta manera, construimos un indicador que nos permitía diagnosticar un proceso de cambio religioso de características incontestables que hacía énfasis

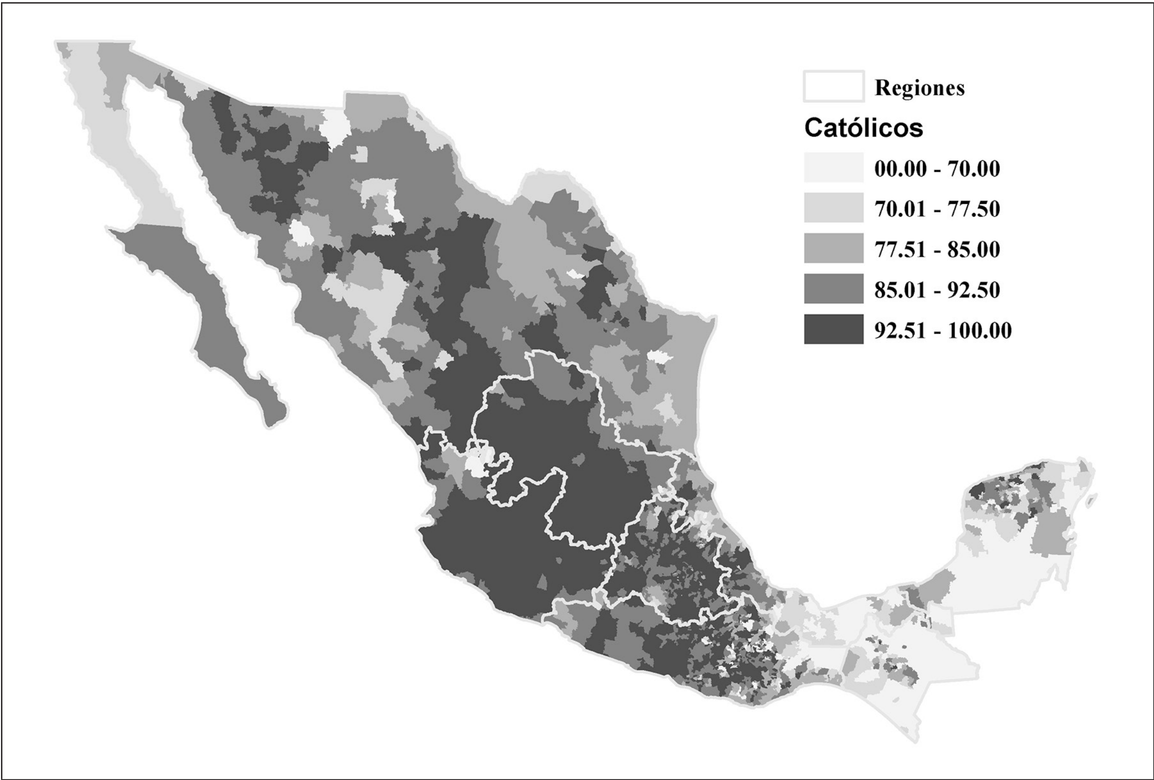
en la creciente disidencia de la hegemonía católica histórica que ha caracterizado a nuestro país. Esta estrategia olvida, por ejemplo, que existen mexicanos que nunca han sido católicos —por ejemplo, porque la evangelización nunca los alcanzó—, y que hay miembros de iglesias protestantes históricas e incluso evangélicas y pentecostales, que tienen varias generaciones en nuestro país, por lo que contabilizarlos como parte de un cambio religioso reciente resulta, por lo menos, discutible.

Durante el proceso de análisis cartográfico de los datos censales sobre afiliación religiosa también tomamos decisiones con la misma dirección. Un buen ejemplo es la definición de los rangos de análisis de los datos de adscripción religiosa católica desplegados en mapas, para constituir gradaciones de la categoría de cambio religioso: alto, medio, bajo, muy bajo. A continuación, dos mapas que fueron material interno de nuestras discusiones en el equipo de trabajo cuando, después de la realización de los análisis nacionales, pasamos a discutir la regionalización del cambio religioso (Hernández y Rivera, 2009).

En estos dos mapas se puede apreciar cómo la definición de los rangos es una estrategia analítica, que se toma en función de un interés de investigación: el primero busca visibilizar la concentración católica en la zona centro occidente del país; el segundo busca producir un mapa que distinga y discierna productivamente las diferencias existentes en regiones clásicamente consideradas como bastiones del catolicismo.

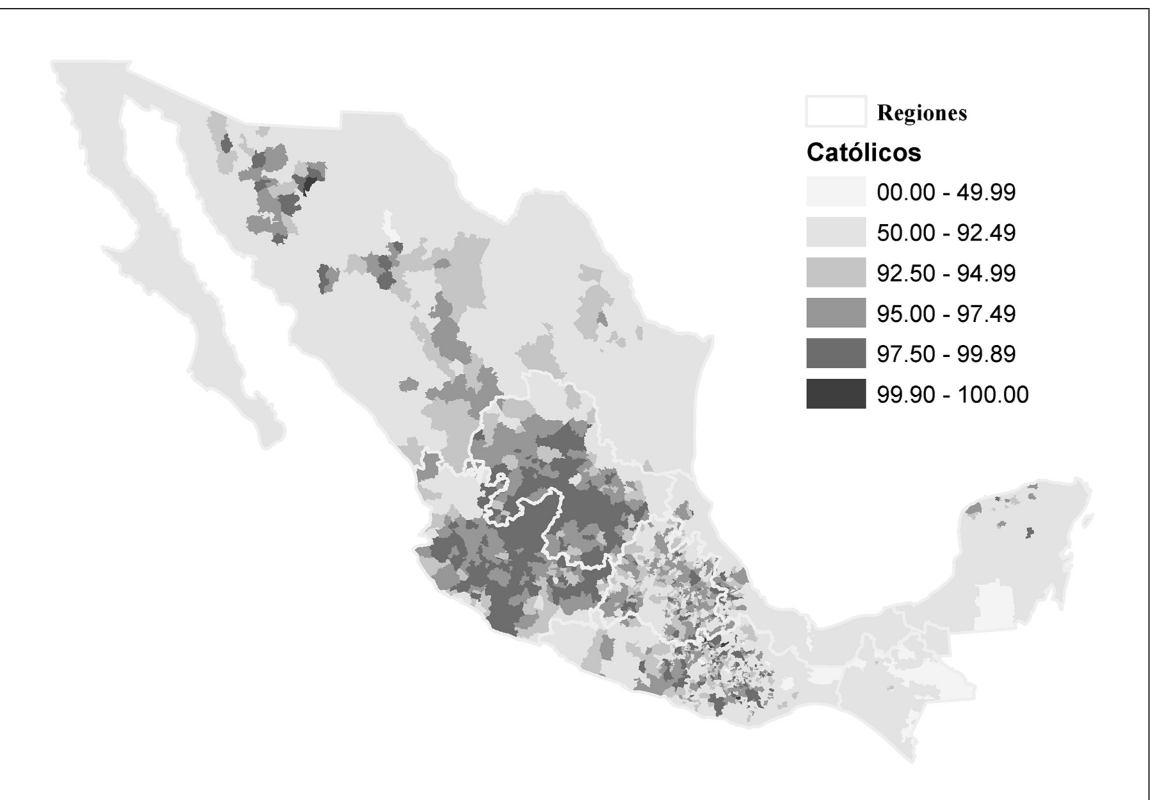
Para optar por este instrumento cuantitativo no es necesario idolatrarlo ni demonizarlo, sino criticarlo y tomar elecciones conscientes y deliberadas en función de intereses de investigación, para usarlo productivamente y avanzar hacia nuevas dimensiones del análisis religioso.

Mapa 1
Distribución porcentual de la población católica, 2000
(rangos específicos, desglose de 70% a 100%)



Fuente: Bases de datos del proyecto "Perfiles y tendencias del cambio religioso en México", coordinado por Renée de la Torre. Elaboración: Verónica Briseño y Cristina Gutiérrez Zúñiga.

Mapa 2
Distribución porcentual de la población católica, 2000
(rangos específicos, desglose de 90% a 100%)



Fuente: Bases de datos del proyecto "Perfiles y Tendencias del Cambio Religioso en México", coordinado por Renée de la Torre. Elaboración: Verónica Briseño y Cristina Gutiérrez Zúñiga.

Encuestas: qué preguntamos, cómo preguntamos

No sólo las fuentes oficiales del Estado o de las iglesias requieren una perspectiva crítica para ser utilizadas. Cuando somos los académicos mismos los que emprendemos la generación de datos numéricos, es preciso ser conscientes del largo proceso de diseño e instrumentación que esto implica, y de las numerosas decisiones que tomamos durante éste. Las encuestas son, por supuesto, el gran generador de datos numéricos de nuestras disciplinas. Específicamente en el campo de los estudios de la religión en México, contamos ya con varios ejercicios interesantes; de ellos me propongo extraer algunos ejemplos para ilustrar las complejidades, los alcances y los límites del método de la encuesta como principal dispositivo cuantificador de nuestro objeto de estudio.

En años recientes, varios investigadores mexicanos dedicados al estudio de la religión en México hemos participado en trabajos que aportan una visión de conjunto no sólo sobre la presencia de nuevos actores de la diversidad religiosa, sino sobre las recomposiciones que el campo religioso está experimentando debido a las transformaciones en los modos de creer y practicar en México. Pertenecer a una religión no sólo es declararse como miembro de ésta, sino que abarca y afecta distintas dimensiones de la vida del individuo en relación consigo mismo, con su familia, su trabajo, su salud o sus actitudes como ciudadano. Asimismo, existen numerosos modos de vivir la creencia y de practicarla, tanto en el ámbito religioso como fuera de él.

Sólo algunos de esos estudios han tenido un enfoque cuantitativo a la vez que analítico y no confesional, y han generado información mediante encuestas que producen resultados comparables con otros países.

Tenemos, por una parte, proyectos de encuestas multinacionales sobre valores y estadísticas sociales en general, que desde hace tiempo aplican su módulo sobre religión en México.

1) La World Values Survey 1999-2002 (Inglehardt *et al.*, 2004), realizada en 81 países con fines de comparación multinacional. La

muestra mexicana de este estudio consistió en la aplicación de 1535 cuestionarios a adultos en su hogar a partir de un muestreo probabilístico multietápico basado en las secciones electorales de todo el país. Gracias a ella sabemos, por ejemplo, que México comparte con Brasil y Perú los primeros puestos en el *ranking* de asistencia mensual a servicios religiosos (arriba de 75%), aun por encima de Irlanda (67%), el país donde el catolicismo ha sido considerado una resistencia política ciudadana, o que Italia, donde se encuentra la sede internacional del catolicismo (54%; Inglehart *et al.* 2004) (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2015).

2) El Programa Internacional de Encuestas Sociales (ISSP, por sus siglas en inglés) considera a 39 países y aplicó en México su amplio módulo sobre religión a una muestra de 1471 encuestados en 2008, que cubrió 29 de los 32 estados de la República. Entre las variables están: tolerancia religiosa, diversidad de tradiciones y creencias religiosas, moral sexual, confianza en las iglesias y organizaciones religiosas, religión y política, espiritualidad *versus* religiosidad y motivación intrínseca *versus* extrínseca de las prácticas religiosas (Silva, 2014). Si quisiéramos resumir qué distingue a los mexicanos con respecto al resto del mundo, los resultados de esta encuesta señalan: ser muy creyentes y muy practicantes (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2015).

Por supuesto, tener la posibilidad de acceder a estos datos cuantitativos sobre México en un marco comparativo multinacional tiene un gran valor. No hay mejor antídoto contra el vicio nacional de considerarse original, ni para efectivamente detectar en qué lo somos. Pero debo formular dos de mis principales inconformidades de los métodos cuantitativos utilizando estos casos.

Por una parte, el afán de estandarización lleva con frecuencia a estos estudios a sacrificar las formas culturales y lingüísticas específicas de cada región y país para plantear sus preguntas, creando equívocos e inexactitudes que resultan de la interfaz intercultural que supone la situación de entrevista. Por ejemplo, se pregunta: "¿Está usted de acuerdo o en desacuerdo con las siguientes afirmaciones...? ¿Practicar una religión ayuda a las personas a conocer el tipo apropia-

do de personas?" Uno pensaría: ¿apropiado para quién? ¿O apropiado para qué? O bien: "¿Está usted de acuerdo o en desacuerdo en que la veneración a los antepasados no quebranta mis creencias religiosas?". Uno debe preguntarse en el contexto mexicano a qué nos remite la idea "veneración a los antepasados" antes de incluirla en una encuesta y compararla internacionalmente. No se trata simplemente del problema que implica toda traducción, sino que la pregunta misma remite a configuraciones culturales e intereses radicalmente distintos.

Otro ejemplo de ello sería: "Hay algunas personas cuyos puntos de vista son considerados como extremistas por la mayoría. Piense en extremistas religiosos, quienes creen que su religión es la única fe verdadera y todas las otras religiones están equivocadas y deben ser consideradas como enemigas. ¿Usted piensa que a tales personas se les debe permitir elaborar páginas web en las que expresen sus puntos de vista?" Existen construcciones sociales particulares al contexto de origen de la encuesta que se encuentran presentes en esta pregunta, que sin embargo no son traducidos al contexto de aplicación: la figura de "extremista religioso" en el imaginario de entrevistados mexicanos no abarcaría, por ejemplo, a católicos militantes antiabortistas, o a quienes proclaman que quienes no son guadalupanos no son mexicanos, que serían probablemente los equivalentes locales de semejantes sujetos.

El segundo punto que quiero señalar se refiere a una utilización sin sentido común alguno de las denominadas Escalas de Likert. Frente a preguntas como la que acabo de formular, donde la respuesta expresa una opinión que puede tener distintos grados de aceptación o rechazo, se diseña una gama graduada o escala de respuestas estándar para que el entrevistado responda. Por ejemplo, en el caso de permitir a los grupos extremistas religiosos la publicación en páginas web, las opciones de respuesta son: 0=No contestó, 1=Definitivamente, 2=Probablemente, 3=Probablemente no, 4=Definitivamente no, 8=No puede elegir. Las Escalas de Likert son, entonces, cualitativas, pero al mismo tiempo graduales, y permiten la estandarización de opiniones y su reporte en frecuencias porcentuales; por ejemplo: 45% de los

mexicanos considera que definitivamente los extremistas religiosos no deben publicar en la web.

El problema comienza cuando de la escala gradual es usada como escala cuantitativa o numérica, para permitir la aplicación de herramientas estadísticas básicas como el promedio o media o las correlaciones con otros factores; y una vez colocados en el mundo de los datos numéricos, instrumentamos cualquier herramienta de análisis matemático, olvidándonos del origen siempre cualitativo de ese dato. Este deslizamiento es el equivalente a creer que existe la piedra filosofal, no entre el plomo y el oro, sino entre lo cuantitativo y lo cualitativo. Desde mi punto de vista, este ejemplo expresa, como pocos, la fetichización del número como clave para el avance o desarrollo de nuestras disciplinas, como si éste dependiera de la imitación simiesca de los métodos cuantitativos aplicados en las ciencias naturales. No puedo evitar recordar la profunda frase de Gaston Bachelard cuando señala que la máquina de coser se inventó hasta que dejamos de buscar imitar los movimientos de la costurera (Bachelard en Bourdieu *et al.*, 1984: 41).[7]

Un equipo conformado por Patricia Fortuny, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Alma Dorantes (Fortuny *et al.*, 1999) realizó un trabajo pionero en Guadalajara en 1996, que aprovechó la experiencia de la encuesta internacional Human Values Survey (Inglehart *et al.*,

[7] "Así como las ciencias físicas debieron romper categóricamente con las representaciones animistas de la materia, y de la acción sobre ella, las ciencias sociales deben efectuar la 'ruptura epistemológica' que diferencia la interpretación científica del funcionamiento social de aquellas artificialistas o antropomórficas: sólo a condición de someter a la experiencia de la explicitación total los esquemas utilizados por la explicación sociológica es como se evitará el contagio al que están expuestos los esquemas más depurados, cada vez que presenten una afinidad estructural con los esquemas comunes. Bachelard demuestra que la máquina de coser se inventó sólo cuando se dejó de imitar los movimientos de la costurera: la sociología obtendría sin dudas sus mejores frutos de una adecuada representación de la epistemología de las ciencias de la naturaleza si se atuviera a verificar en cada momento que construye verdaderamente máquinas de coser, en lugar de transplantar penosamente los movimientos espontáneos de la práctica ingenua" (Bourdieu *et al.*, 1984: 41).

2004). Luego fue replicado en 2006 tanto en Guadalajara como en Jalisco (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2011), y nuevamente en 2016. Este esfuerzo local se amplió posteriormente hacia otras ciudades y aprovechó la iniciativa del ISSP para ubicarse en un marco de comparación multinacional. Otro reciente proyecto comparó esta encuesta con los otros dos estudios también cuantitativos sobre religiosidad aplicados en Aguascalientes, El Ajusco (Ciudad de México) y Jalisco. Sus resultados se publicaron en *Creer y practicar en México* (De la Torre *et al.*, 2014).

Habiendo participado desde la primera edición de esta encuesta, puedo hablar del complejo proceso colectivo que la antecedió y, que desde mi punto de vista, constituye el elemento clave para el éxito de un ejercicio cuantitativo: la claridad conceptual en los objetivos de la investigación y un cuidadoso proceso de operacionalización para arribar al diseño de la encuesta, su aplicación y análisis. Enfocada originalmente a detectar el impacto de la diversidad religiosa y de los procesos de desinstitucionalización en los modos de creer y de practicar la religión, la encuesta se instrumentó en cuatro dimensiones: la afiliación religiosa, los indicadores de religiosidad institucional, el imaginario de lo trascendente, las prácticas religiosas, la moral sexual y la tolerancia.

Sin embargo, "operacionalizar" o llevar al plano observable un concepto no es un proceso obvio: es el núcleo que sostiene la medición. ¿Cómo medir en este caso la desinstitucionalización religiosa? ¿Cómo hacerlo en un contexto específico? Y aquí es donde, más que criterios técnicos, el conocimiento y la experiencia de los ambientes sociales que buscamos conocer hacen la diferencia.

En el caso de nuestro equipo de trabajo, fue la experiencia etnográfica previa con diversos grupos religiosos de Guadalajara lo que nos permitió crear los indicadores y las preguntas que operacionalizaran conceptos complejos, y que a la vez resultaran adecuados en la situación social de la entrevista. Pusimos nuestra atención en la difusión de una serie de imaginarios religiosos ajenos a la ortodoxia católica que se estaban volviendo moneda corriente en nuestro contexto: la reencarnación y el karma. Solicitamos en que la gente nos describiera no sólo si iba a

misa, sino qué otras prácticas religiosas acostumbraba: los rosarios, los altares domésticos, los temazcales, la práctica del tarot... Y, por supuesto, diseñamos una batería de preguntas en torno a prácticas consideradas bajo la óptica de la moral sexual, dimensión en la que intuíamos que se expresaba con mayor fuerza la creciente brecha entre los creyentes católicos y las orientaciones de la jerarquía de la Iglesia católica.

Aquí la clave para el éxito de una medición cuantitativa fue la experiencia cualitativa previa, que nos permitió acercarnos a aquellas áreas de la experiencia de los sujetos en las que podíamos observar la ausencia de norma o contención institucional, la dispersión de fuentes para construir el imaginario religioso, el centramiento de los sujetos en la propia subjetividad o en los usos y costumbres populares como fuente de legitimidad religiosa. Se trató de buscar no sólo una complementariedad de fuentes etnográficas y numéricas que operan bajo su propia lógica independiente, sino del uso combinado y crítico de la aproximación cuantitativa y cualitativa, es decir, de una metodología mixta.[8]

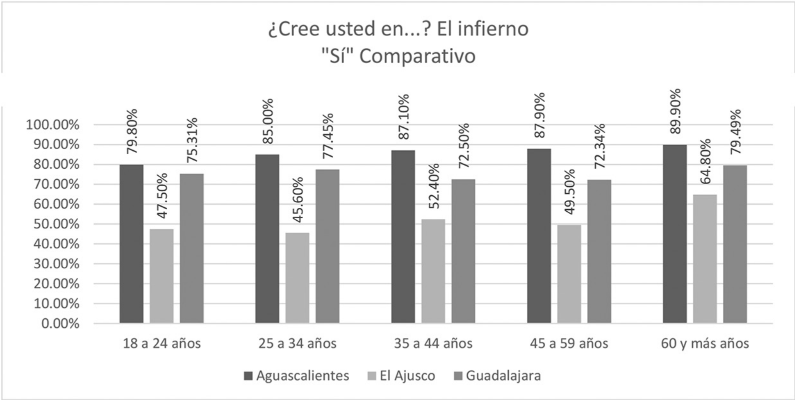
En su conjunto, el esfuerzo comparativo entre las tres encuestas mencionadas fue extenuante, pues a pesar de que partió de la primera encuesta tapatía de 1996, las encuestas de Aguascalientes y El Ajusco no nacieron como reaplicaciones de la misma, sino como proyectos con sus propios objetivos de conocimiento. Sin embargo, permitieron detectar continuidades y discontinuidades entre los distintos contextos locales/estatales abordados, tanto en las prácticas y las creencias religiosas, como en el lugar de la religión en la vida de los individuos y en el conjunto de la sociedad.

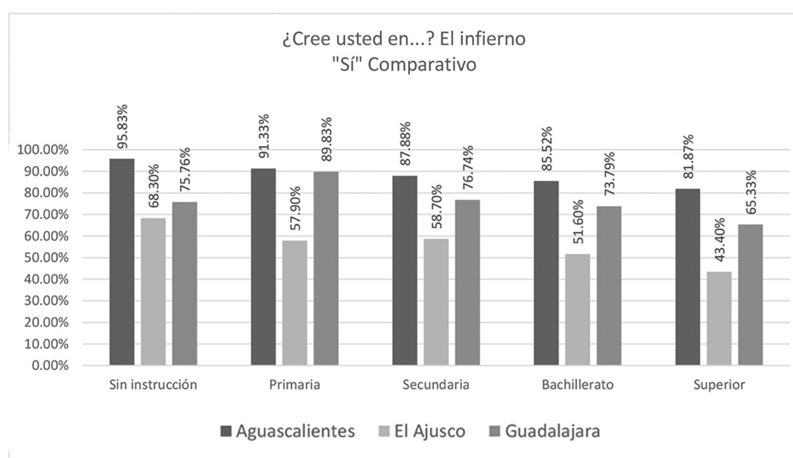
Aunque no podré reseñar sus resultados a cabalidad, puedo decir primeramente que esta investigación mostró las potencialidades del método cuantitativo para delinear varias de las especificidades de la

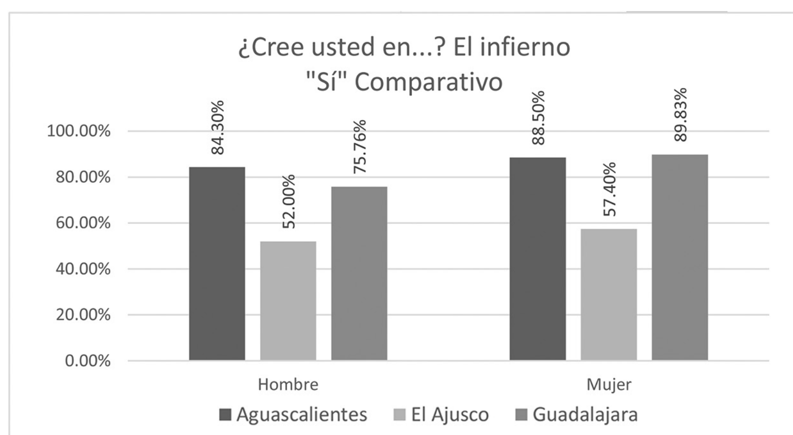
[8] Los enfoques mixtos de investigación constituyen un tema amplio de discusión no sólo metodológica, sino también epistemológica. Una panorámica de esta discusión y sus posibilidades puede consultarse en Hernández Sampieri, Fernández-Collado y Baptista, 2008: 751-808, o en Denzin, 2007: 98-107.

religiosidad en México desde una dimensión descriptiva. Por su naturaleza cuantitativa, los datos pudieron ser reportados no sólo respecto a la población en su conjunto, sino también respecto a subgrupos o estratos de población que teníamos especial interés en distinguir y analizar en sí: grupos de edad, hombres y mujeres, residentes de zonas urbanas y zonas rurales, y grupos con distintos grados de escolaridad. Habiendo preguntado estas variables, la base de datos pudo ser dividida o estratificada de acuerdo con estos criterios, para permitir el análisis al interior de cada subgrupo —los jóvenes de 18 a 24, por ejemplo—, para luego compararlos con los otros grupos etarios y con el conjunto, con el fin de observar sus rasgos específicos. Esto es lo que se denomina análisis estratificado, y nos sirvió para estimar el impacto de estos factores sociodemográficos en el comportamiento religioso de nuestros sujetos de estudio.

Gráficas 1-3
¿Cree usted en el infierno? Frecuencias porcentuales por edad, sexo y escolaridad en muestras de Guadalajara, Aguascalientes y El Ajusco (Ciudad de México)







Fuente: De la Torre *et al.* (2014). *Creer y practicar en México: comparación de tres encuestas sobre religiosidad*. Elaboración: Pedro Hernández y Cristina Gutiérrez Zúñiga.

En segundo lugar, puedo decir que la otra potencialidad del análisis cuantitativo mostrada por esta investigación fue la de aportar evidencia para alimentar la discusión teórica sobre las transformaciones contemporáneas de la religión: si bien estamos atravesando por un debilitamiento de la matriz institucional católica por la vía no sólo de la diversificación religiosa sino de la disminución de su autoridad, las

prácticas rituales religiosas (tradicionales o populares, o provenientes de nuevas matrices tanto religiosas como seculares) muestran una gran fuerza y se encuentran asociadas íntimamente a la apropiación y la construcción de lo colectivo. Ello nos permite discutir el modelo de secularización construido desde Europa, que privilegia la privatización individualizada de la religión, y el crecimiento del fenómeno de "creencia sin pertenencia" (Davie, 1994), con base en esta evidencia cuantitativa construida de una manera conceptualmente fundada. La aproximación cuantitativa logra así uno de sus principales objetivos: medir empíricamente una dimensión conceptual para poder aportar datos a una discusión teóricamente significativa.

La operacionalización es una de las fases que más he aprendido a apreciar, tanto en la preparación de una encuesta en la que participo, como en la crítica o valoración de una encuesta ajena, con el fin de utilizarla como fuente. Pero debo decir que no sólo las preguntas expresan en su contenido conceptos operacionalizados, sino también en su formato. Esta es una de las lecciones más valiosas que aprendí en este ejercicio: cuando en la primera encuesta tapatía en 1996 planteamos preguntas de opción múltiple acerca del imaginario religioso, como ya había sido señalado previamente, pusimos en acción el conocimiento previo que teníamos sobre el campo religioso local, para así identificar las matrices de significados que sabíamos que eran importantes en nuestro contexto: la católica ortodoxa, la católica popular, la evangélica, la oriental, la New Age y la indiferente y/o atea. Cuidamos, en consecuencia, que hubiera una opción de respuesta para cada de estas probables matrices.

De lo que no nos dimos cuenta es que con este formato de pregunta/respuesta estábamos presuponiendo un sujeto religioso que elige un contenido y excluye los que no resultan compatibles o coherentes desde una perspectiva lógica. ¿Pero por qué un sujeto religioso va a hacer eso? ¿Por qué tiene que elegir entre ateísmo y reencarnación? ¿O entre karma y cielo e infierno? La posibilidad de las combinaciones y yuxtaposiciones de imaginarios entre opciones aparentemente ilógicas o heterodoxas es tan evidente para cualquiera que profundice

en el mundo de las creencias —propias o ajenas—, que hoy casi me da vergüenza haber operado bajo semejante inocencia.

Desde nuestra particular experiencia de investigación empírica colectiva, puedo afirmar que nos ha tomado varios ensayos comprender la sutileza con la que opera el *habitus* religioso —y aun sociológico— en el mundo de la medición cuantitativa: a través de preguntas y formatos rutinarios y aparentemente neutros, técnicamente razonables, se induce y consagra una ortodoxia, una univocidad de sentidos y una coherencia lógica en la expresión de la creencia y en el actuar de los sujetos que es simplemente inexistente fuera de los tratados teológicos o los programas ideológicos (Wolf, 2002). Es preciso entonces criticar reflexivamente nuestros formatos, permitir la expresión de varias alternativas aun simultáneas o contradictorias, y de esta manera permitirnos explorar los contornos de un sujeto religioso de posturas a veces indefinidas, a veces combinadas, a veces incoherentes e inconexas, que no obstante la dificultad de su aprehensión, nos acerca a su configuración real. Esto complica enormemente nuestros análisis, pero resulta fundamental para producir conocimiento significativo.

Regresando al caso de este esfuerzo comparativo de tres encuestas locales sobre religiosidad en México, diré que frente a la necesidad de un diagnóstico de escala nacional, tenemos que decir que nos quedamos muy cortos: el estudio es significativo para abordar cada contexto local de estudio, pero no resulta representativo a nivel nacional.[9]

Este punto me lleva al siguiente tema fundamental en el proceso de definición de las encuestas: el muestreo, o a quién se le pregunta lo que se quiere saber.

[9] Como resultado de esta experiencia, participo en el proyecto de la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México, RIFREM 2016, junto con Alberto Hernández y Renée de la Torre, con financiamiento de Redes Temáticas Conacyt.

A quién preguntamos, en dónde preguntamos, a cuántos preguntamos

En términos generales, comenzaré diciendo que existen dos tipos de muestreo o estrategias de selección para la inclusión de sujetos en un estudio: el cuantitativo o probabilístico, que aspira a construir resultados válidos y generalizables con base en la representatividad estadística de los encuestados respecto a un universo mayor (por ejemplo, en el caso anteriormente señalado, valoramos nuestra muestra respecto al ideal de representar las tendencias religiosas de "la sociedad mexicana"), y un muestreo cualitativo o no probabilístico, cuyo criterio de selección es la posesión de alguna característica específica referida a nuestro interés, sin ningún criterio numérico que permita su generalización más allá de la población encuestada. Por ejemplo: el uso de audífonos. Si es eso lo que queremos conocer, cualquier sujeto que lo practique será una interesante inclusión en nuestro estudio. Esta última estrategia sirve para estudios exploratorios que, más que representatividad, buscan en la información riqueza, profundidad y calidad, sin pretender hacer inferencias basados en ellas (Hernández Sampieri, Fernández-Collado y Baptista, 2008).

Volviendo a nuestro comparativo de tres encuestas, este estudio nos mostró los límites de haberlo realizado sólo en tres localidades del país, que además comparten las características de ubicarse en el centro de México, tener un alto grado de urbanización y mayor mestizaje que otras regiones, con alta proporción de población indígena.

El criterio fundamental para una encuesta probabilística es el de hacer posible que todo sujeto tenga igual oportunidad formal de ser incluido en el estudio. Normalmente equivale a eliminar, en la medida de nuestra capacidad, cualquier obstáculo que impida la exclusión sistemática de sujetos o tipos de sujetos, de manera que la elección sea fundamentalmente aleatoria o guiada por el azar, y a procurar que la cantidad de encuestados sea suficiente como para incluir las variaciones más importantes de nuestra población objetivo. Como no tenemos una gran tómbola con los nombres de los

mexicanos para sortear su inclusión, se procede por etapas: por ejemplo, para una encuesta nacional en la que nos interesa especialmente la representatividad de las distintas regiones, sortearemos primero los estados de cada región, y en una siguiente etapa, los distritos electorales de los estados seleccionados, y de ahí podemos hacer un muestreo aleatorio de números telefónicos de los distritos electorales elegidos, por ejemplo. Esto se denomina muestreo polietápico.

Otra estrategia útil es la del muestreo por cuotas: si nuestro principal criterio de inclusión es el sexo y la edad, debemos asegurarnos de que nuestra muestra tenga la misma estructura que la población objetivo, de manera que si queremos hacer inferencias sobre el conjunto de la población mexicana, deberemos tener cuidado en captar, aunque aleatoriamente, suficientes mujeres como para que constituyan el 51%, y la cantidad de sujetos por grupo de edad de acuerdo a la pirámide poblacional de nuestro país.

Estos conceptos básicos de muestreo sirven para hablar de otra encuesta sobre religión en nuestro país, que es la denominada Creer en México. Encuesta Nacional de Cultura y Práctica Religiosa, que fue realizada por el Instituto Mexicano de Doctrina Social (Imdosoc), organización católica que ya había emprendido dos encuestas previas que sin duda sirvieron como base para la originalidad y dimensión sin precedentes de este trabajo: la Encuesta de Valores y Actitudes de los Católicos 2006, y la Encuesta de Parroquias 2009. Más que reseñar los resultados de este trabajo,[10] quiero simplemente resaltar algunas de sus cualidades muestrales. El primer rasgo relevante es el tamaño de la muestra, que la coloca como el más grande estudio cuantitativo sobre religión realizado en México hasta la fecha. Fueron entrevistados 4 313 hombres y mujeres adultos, mediante aplicación de cédula cara a cara en hogares. Se establecieron cuotas de sexo, edad y pertenencia religiosa[11] Esta última característica es de la mayor importancia, desde

[10] Pueden consultarse en <www.encuestacreerenmexico.mx>.

[11] "Para la selección de la muestra, primero se definieron 5 regiones de acuerdo al porcentaje de católicos de cada estado reportado en el último censo. Las unidades primarias

mi punto de vista, ya que, dados la composición del campo religioso en México y el carácter abrumadoramente mayoritario del catolicismo en el país, nos encontramos con la paradoja de que una muestra representativa de población, que reproduce dichas características, genera submuestras muy pequeñas de los grupos minoritarios. Tanto, que resultan estadísticamente inválidos. Sólo una muestra tan grande como la de la Encuesta Nacional sobre Discriminación en México 2010 (Enadis), aplicada en los 32 estados de la República en 13 751 hogares con información sobre 52 095 personas, que dedica un módulo completo a la diversidad religiosa y específicamente a la discriminación, ha generado submuestras de grupos no católicos que resultan estadísticamente válidas para la comparación. Pensemos en la muestra de nuestra encuesta realizada en Jalisco: al entrevistar a 600 personas, la expectativa es la de encontrar nueve Testigos de Jehová y medio luzmundiano. No podemos sacar ninguna conclusión sobre este grupo a partir de estas magnitudes. La opción de la encuesta Creer en México fue establecer cuotas mayores de grupos no católicos para garantizar su inclusión en cantidad confiable, es decir, sobrerrepresentar a estos grupos en su muestra.

Así, vemos que en los estudios cuantitativos, volviendo al inicio del capítulo, todo es sobre estrategia y sobre decisiones e intereses, tanto como en los estudios cualitativos. Considero que esta estrategia es la adecuada y la valoro como uno de los mayores aciertos de la encuesta que le dan una cualidad única en nuestro campo.

El mismo tipo de acierto podemos observar en la serie de encuestas auspiciadas por Católicas por el Derecho a Decidir, realizada en 1993, 2003 y 2014 (esta última con 2 669 cuestionarios), con el objetivo de "captar los puntos de vista de la feligresía sobre las enseñanzas del

de muestreo fueron las secciones electorales, las cuales se estratificaron de acuerdo a la región en que se encuentran y al grado de urbanización, para posteriormente ser seleccionadas de manera aleatoria. Para garantizar una distribución adecuada de la muestra natural se definieron cuotas dentro de cada región por género y edad, así como para católicos y no católicos." <http://www.encuestacreerenmexico.mx/metodologia.php>.

magisterio eclesial en diversos temas, y conocer en qué medida la población católica mexicana comparte y actúa conforme a dichas enseñanzas".[12] Sus resultados reflejan una gran pluralidad de posiciones entre los católicos de México, en temas de relevancia pública como las libertades laicas, las relaciones Iglesia-Estado, o el papel asumido por los clérigos católicos en torno a los derechos humanos (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2015).

Hacia un balance: ¿qué nos dan los métodos cuantitativos en el estudio de la religión?

Max Weber planteó en el primer capítulo de "La ética protestante y el espíritu del capitalismo", después de hacer un análisis estadístico de las cifras de confesión religiosa y estratificación social en la Alemania de fin de siglo XIX y observar la regularidad estadística del posicionamiento de los protestantes en los puestos directivos de las industrias, que el problema del vínculo entre ética protestante y capitalismo, lejos de haberse solucionado a través de dicho análisis, apenas comenzaba. La evidencia estadística se aparece aquí sólo como parte del planteamiento del problema: nos dice que dos fenómenos están relacionados, pero no nos dice por qué, ni nos señala cuál es la significación que los vincula. Esa parece ser la tarea de los métodos cualitativos y, específicamente, de la labor hermenéutica. ¿Podemos asumir que los métodos cuantitativos sólo sirven para comenzar a describir el problema? En mi experiencia, he caminado en distintas direcciones: desde la perspectiva etnográfica hacia el análisis cuantitativo, y viceversa. Para finalizar este texto, me gustaría concretar de qué manera me ha servido hacer uso de las herramientas del análisis cuantitativo, no sólo como una fuente complementaria al análisis cualitativo, sino como parte constitu-

[12] CDD, 2014a. La Encuesta Nacional de Opinión Católica 2014 se encuentra disponible en <http://catolicasmexico.org/ns/?tag=encuesta-nacional-de-opinion-catolica-2014>.

tiva de una metodología que articula de manera compleja ambas aproximaciones, es decir, una metodología mixta.

Primeramente, y como lo muestran los diversos ejemplos que aquí he mostrado, las cifras estadísticas y sus análisis son un medio descriptivo sumamente valioso, que además sirve para contar con una base común de referencia que nos permite discutir problemas. Un diagnóstico cuantitativo es un terreno común para contrastar distintos puntos de vista sobre un fenómeno y ensayar diferentes posibilidades de explicación, e incluso refutar algunas. No como charla de café, sino desde la perspectiva de la contrastación intersubjetiva como medio de acrecentar el conocimiento sobre lo social. Es un medio que puede ser utilizado para salvarnos del soliloquio y hacer viable la discusión colectiva.

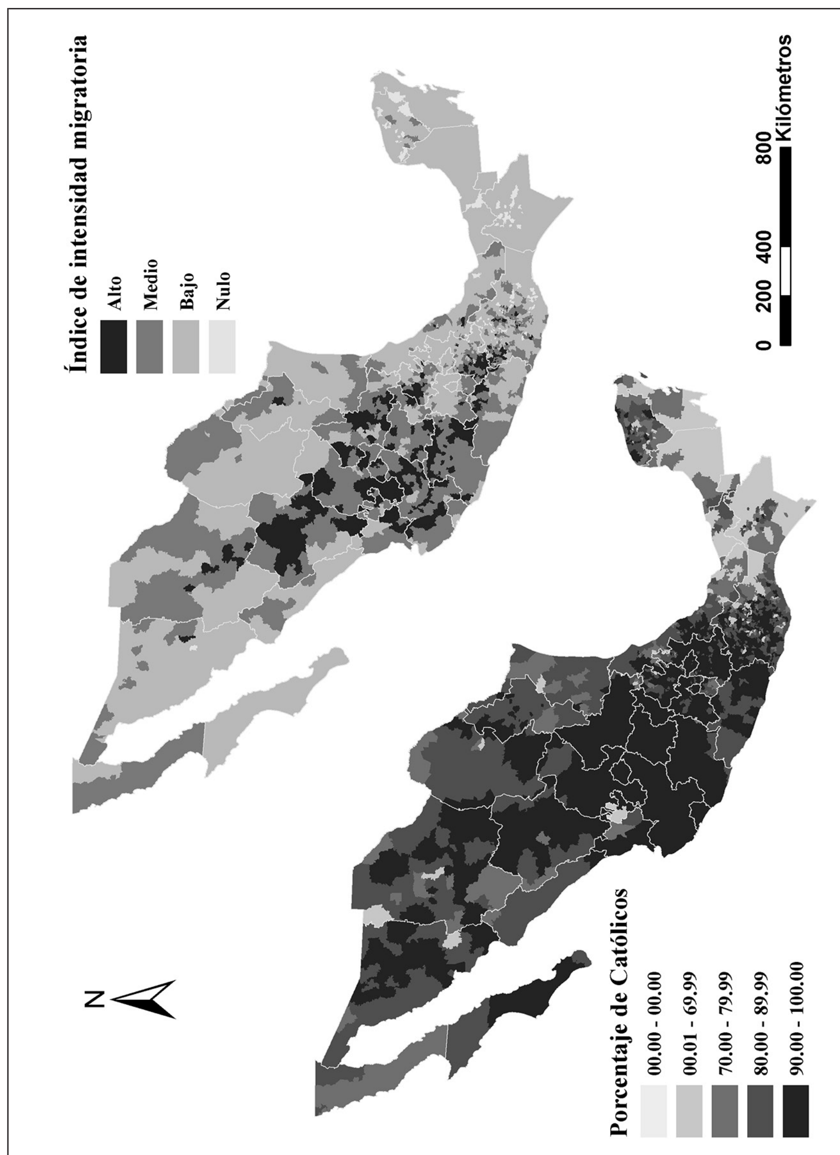
En segundo lugar, los métodos cuantitativos me han abierto la posibilidad de asomarme a otras escalas para mirar un problema de investigación. No es que la distinción entre lo micro y lo macro coincida con la distinción entre lo cualitativo y lo cuantitativo. Como bien señala Gerstein:

> La acción social es, por naturaleza, inherente e inseparablemente dual. Es a la vez cuantitativa y cualitativa. Tiene escala a la vez que significancia, y éstas no necesariamente trabajan en la misma forma. En la famosa diada de Weber, una explicación de la acción social debe buscar adecuación interpretativa en el nivel de la estadística y en el nivel del significado… La distinción micro/macro atraviesa a la cuantitativa y cualitativa: no es paralela, sino perpendicular a ésta (Gerstein, 1994: 113).

Pero los métodos cuantitativos, por su cualidad de simple agregación, son capaces de elevar la mirada a mayores escalas de observación. Consideremos dos ejemplos. El primero se refiere a la representación cartográfica del cambio religioso en México y del índice de migración.

MAPA 3

INTENSIDAD MIGRATORIA Y ADSCRIPCIÓN AL CATOLICISMO, MÉXICO, 2000



Fuente: Tomado de Odgers y Rivera, 2007.

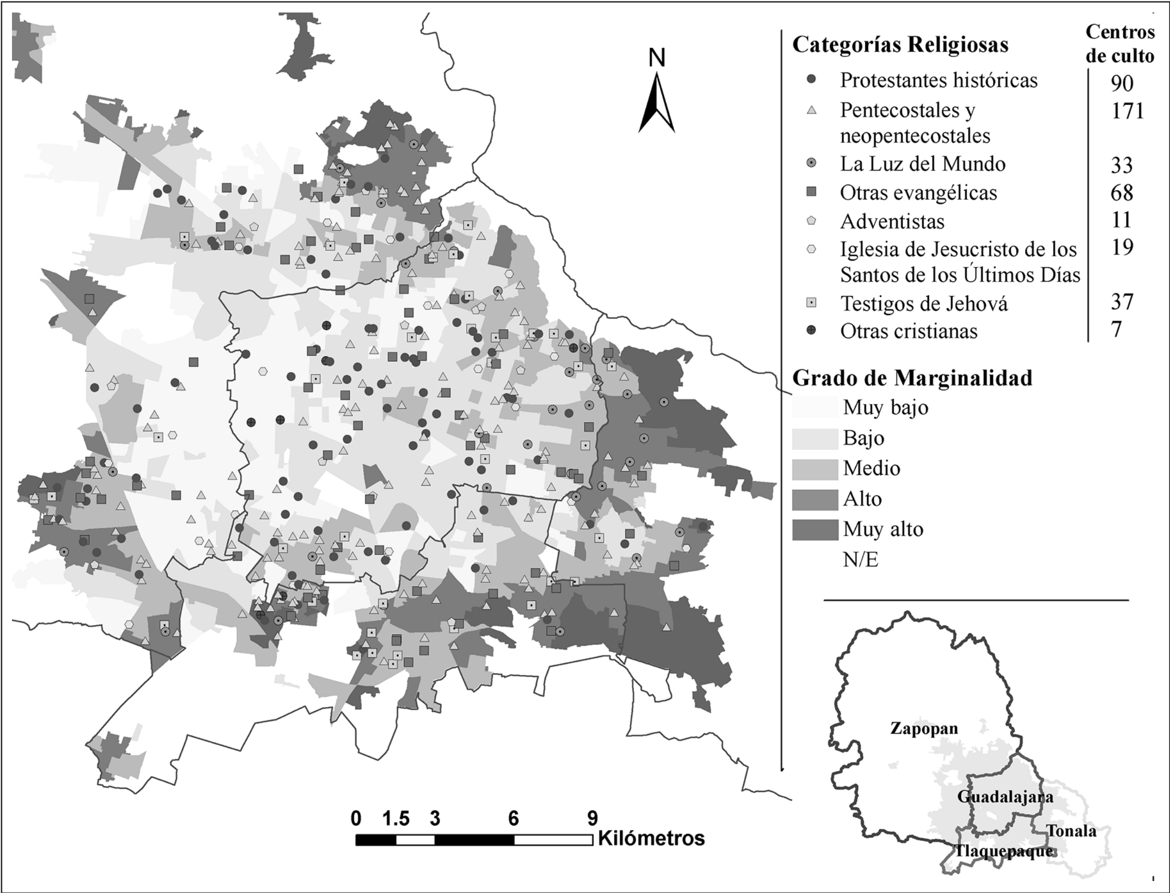
El análisis de correspondencia de estas dos variables, representado a escala municipal para el conjunto del país, nos permite observar la variación inversa entre cambio religioso y migración, variación que el sentido común y la observación individualizada de unos cuantos casos o de una localidad marcan como directa: a mayor migración, mayor cambio religioso.

El segundo ejemplo se refiere a otro par de mapas, esta vez sobre la ubicación de lugares de culto no católicos en el área metropolitana de Guadalajara y el grado de marginalidad en la misma zona.

Identificar la ubicación de los lugares de culto no católicos en Guadalajara sobre la representación cartográfica de los niveles de marginalidad por área geoestadística básica no sólo constituye una descripción agregada de un fenómeno, sino que nos lleva a plantear nuevos ángulos del mismo, a descubrir una posible relación entre fenómenos que sólo esta escala permite visualizar, es decir, incluso a plantear un nuevo problema. Se nos abre la posibilidad de pensar no sólo en la situación de anomia individual nacida de una posición de marginación, que contribuye al cambio de adscripción religiosa, sino a un nivel agregado y estructural de esta ocurrencia; se abre asimismo la posibilidad de plantear el papel de las propias iglesias en la construcción de los espacios urbanos y los tejidos sociales en condiciones de marginalidad, así como en las estrategias territoriales de evangelización. Desde esta perspectiva, el cambio de escalas, que el análisis cuantitativo hace posible, tiene un potencial heurístico, es decir, la capacidad de suscitar nuevas hipótesis que enriquecen en profundidad y complejidad nuestra aproximación al objeto religioso.

Los métodos cuantitativos ofrecen una gran riqueza. El reto que representa su utilización en nuestro campo de estudio, desde mi punto de vista, está en su desfetichización, y en su aprovechamiento como herramienta en productiva combinación con los métodos clásicamente cualitativos, como la entrevista y la etnografía, bajo la óptica de la comprensión de realidades religiosas crecientemente complejas e interrelacionadas que requieren ensayar distintas escalas, y medios para la contrastación intersubjetiva tanto de los planteamientos y diseños metodológicos de investigación, como de sus resultados.

Mapa 4. Distribución de centros de culto no católicos vs. el grado de marginalidad por área geoestadística básica en el área metropolitana de Guadalajara, 2008



Fuente: Gutiérrez Zúñiga, De la Torre y Castro, 2011.

Bibliografía

Bourdieu, Pierre, *et al.* (1984). *El oficio del sociólogo*. México: Siglo XXI Editores.

Católicas por el Derecho a Decidir (CDD) (2014a). "Boletín de prensa: primeros resultados de la Encuesta Nacional de Opinión Católica 2014". Disponible en <http://catolicasmexico.org/ns/?p=5028> [última consulta: 4 de enero de 2015].

Católicas por el Derecho a Decidir (CDD) (2014b). "Encuesta Nacional de Opinión Católica 2014. Creencias, valores y opiniones de católicas y católicos sobre los derechos sexuales y derechos reproductivos, el Estado laico, las identidades católicas, los derechos humanos dentro de la Iglesia y expectativas de cambio hacia la institución". Disponible en <http://catolicasmexico.org/ns/?tag=encuesta-nacional-de-opinion-catolica-2014> [última consulta: 4 de enero de 2015].

Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred) (2011). "Encuesta Nacional sobre Discriminación en México 2010 (Enadis)". Resultados sobre diversidad religiosa. México: Conapred. Disponible en <http://www.conapred.org.mx/userfiles/files/Enadis-2010-RG-Accss-002.pdf> [última consulta: 4 de febrero de 2015].

Davie, Grace (1994) "Believing without belonging: Is this the future of religion in Britain?" *Social Compass* 37 (4): 455-469.

Denzin, Norman K. (2007). "Qualitative methodology". En *21st. Century Sociology. A Reference Handbook*, compilado por Clifton D. Bryant y Dennis L. Peck, 98-107. Reino Unido: Sage.

Dilthey, Wilhelm (1978). "Hermenéutica". En *El mundo histórico*, 321-342. México: Fondo de Cultura Económica.

Dirección General de Asociaciones Religiosas en México (2013). "Numeralia. Asociaciones Religiosas." México: Secretaría de Gobernación. Disponible en <http://asociacionesreligiosas.gob.mx/work/models/AsociacionesReligiosas/pdf/NumeraliaAsociacionesReligiosas.pdf> [última consulta: 20 de noviembre de 2013].

Fortuny, Patricia, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Alma Dorantes (1999). *Creyentes y creencias en Guadalajara*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Gadamer, Hans-Georg (2001). *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra.

García Chiang, Armando (2008). *Panorama de los estudios sobre lo religioso en México*. Posadas: Universidad Nacional de Misiones-Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales.

Gerstein, Dean R. (1994). "Desbrozar lo micro y lo macro: vincular lo pequeño con lo grande y la parte con el todo". En *El vínculo micro-macro*, compilado por Jeffrey C. Alexander, Bernhard Giesen, Richard Münch y Neil J. Smelser, 111-141. México: Universidad de Guadalajara/Gamma Editorial.

Gutiérrez Zúñiga, Cristina, Renée de la Torre y Cintia Castro (2011). *Una ciudad donde habitan muchos dioses. Cartografía religiosa de Guadalajara*. México: El Colegio de Jalisco/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Hernández, Alberto, y Jorge Luis Molina (2003). "Evolución del campo religioso no católico en Baja California. Una aproximación sociográfica". En *Baja California: un presente con historia*. México: Universidad Autónoma de Baja California-Instituto de Investigaciones Históricas.

Hernández, Alberto, y Carolina Rivera (coordinadores) (2009). *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa*. México: El Colegio de la Frontera Norte/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Michoacán.

Hernández Sampieri, Roberto, Carlos Fernández-Collado y Pilar Baptista (2008). *Metodología de la investigación*. México: McGraw-Hill.

Inglehart, Ronald, Miguel Basáñez, Jaime Diez-Medrano, Loek Halman y Ruud Lijkx (editores) (2004). *Human Beliefs and Values. A Cross-cultural Sourcebook based on the 1999-2002 Values Surveys*. México: Siglo XXI Editores.

Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (Imdosoc) (2014). "Encuesta nacional de cultura y práctica religiosa en México 2014". Disponible en <http://www.encuestacreerenmexico.mx/docs/encuesta_creer_2014.pdf>.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2010). *Censo de Población y Vivienda 2010*. Disponible en <http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/proyectos/ccpv/cpv2010/Default.aspx>.

Mafra, Clara (2013). "Números e narrativas". *Debates do Ner* 24: 13-25. Disponible en <http://seer.ufrgs.br/debatesdoner> [última consulta: 20 de noviembre de 2013].

Masferrer Kan, Elio (2011). *Pluralidad religiosa en México. Cifras y proyecciones*. México: Libros de la Araucaria.

Odgers, Olga, y Carolina Rivera (2007). "Movilidad y preferencias religiosas". En *Atlas de la diversidad religiosa en México*, coordinado por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, 227-245. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Jalisco/El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de Michoacán/Universidad de Quintana Roo/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

Silva, Yasodhara (2014). "Guadalajara y Aguascalientes en un marco comparativo multinacional a partir de los resultados del módulo de religión del ISSP". En *Creer y practicar en México: comparación de tres encuestas sobre religiosidad*, de Renée de la Torre, María Eugenia Patiño, Cristina Gutiérrez Zúniga, Hugo José Suárez, Genaro Zalpa y Yasodhara Silva, 301-339. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Jalisco.

Torre, Renée de la (2014). "El estudio de la religión en México enmarcado en el campo intelectual y el campo del poder". *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur* 24 (42): 67-91.

Torre, Renée de la, y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coordinadores) (2007). *Atlas de la diversidad religiosa en México 1950-2000*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/

El Colegio de Jalisco/El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de Michoacán/Universidad de Quintana Roo/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

Torre, Renée de la, y Cristina Gutiérrez Zúñiga (2011). "Creencias, prácticas y valores. Un seguimiento longitudinal en Guadalajara 1996-2006". En *Pluralización religiosa de América Latina*, coordinado por Olga Odgers, 39-72. México: El Colegio de la Frontera Norte/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Torre, Renée de la, y Cristina Gutiérrez Zúñiga (2014). "La religión en el censo: recurso para la construcción de una cultura de pluralidad religiosa en México". *Cultura y Religión* 8 (2): 166-196.

Torre, Renée de la, y Cristina Gutiérrez Zúñiga (2015). "Creer en México". *Este País* 287: 43-47.

Torre, Renée de la, Cristina Gutiérrez Zúñiga, María Eugenia Patiño, Hugo José Suárez y Genaro Zalpa (2014). *Qué creen y practican los mexicanos. Comparativos de Guadalajara, Aguascalientes y El Ajusco (DF)*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Jalisco.

Torre, Renée de la, María Eugenia Patiño, Cristina Gutiérrez Zúñiga, Hugo José Suárez, Genaro Zalpa y Yasodhara Silva (2014). *Creer y practicar en México: comparación de tres encuestas sobre religiosidad*. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Jalisco.

Weber, Devra, Roberto Melville y Juan Ángel Palerm (compiladores) (2002). *Manuel Gamio. El inmigrante mexicano. La historia de su vida. Entrevistas completas, 1926-1927*. México: Secretaría de Gobernación/Instituto Nacional de Migración/University of California/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Miguel Ángel Porrúa.

Weber, Max (1987). "La ética protestante y el espíritu del capitalismo". *Ensayos sobre sociología de la religión*. Tomo I. Madrid: Taurus.

Wolf, Erich (2002) *Figurar el poder*. México: Fondo de Cultura Económica.

Palimpsesto de lo religioso. Un observatorio para medir la laicidad en México

Felipe Gaytán Alcalá y Luis Andrade

La creciente importancia de la sociedad civil en el espacio político ha dado como resultado la aparición de diversas organizaciones civiles, asociaciones que han vitalizado la crítica sobre el ejercicio de la política y la demanda creciente de garantizar los derechos y las libertades civiles, donde el Estado tiene un peso importante como regulador de la vida pública.

Un instrumento civil ha tomado fuerza en los últimos años, mezcla entre un ejercicio analítico de la realidad y una necesidad de incidir en ella. Este instrumento es el observatorio social, que se ha expandido en el terreno de la política abrazando diversas causas: universitario, electoral, transparencia, empresarial… Un universo tan amplio como las demandas lo requieran. El observatorio como tal es un recurso de acción civil que analiza y da cuenta de una problemática particular y, a la vez, provee de algunos elementos para la acción civil.

En el tema religioso han surgido diversas iniciativas al respecto, desde las propuestas que grupos jacobinos o masónicos que enarbolan la defensa de la libertad civil frente a la religiosa, como en Italia, pasando por iniciativas internacionales como la defensa del laicismo de grupos de organizaciones no gubernamentales, como Europa Laica, hasta proyectos instituidos desde las propias organizaciones eclesiales de distinto signo. Cabe resaltar que no todos los observatorios para la

laicidad forman parte de la sociedad civil; también algunos gobiernos han adoptado la iniciativa, como es el caso del francés, que formalizó una oficina con este nombre, adscrita al staff del primer ministro para dar seguimiento al impacto de la diversidad religiosa en la convivencia social y política, particularmente los núcleos musulmanes crecientes en el país galo.

El núcleo central y transversal a todos ellos han sido la defensa de la libertad religiosa y el fortalecimiento de la ciudadanía. La pregunta central no es el qué de su análisis y su intervención en temas religiosos y la defensa de la laicidad, sino cómo registran, evalúan y sistematizan los hechos, construyen sus indicadores y ponderan sus datos.

Se hace necesario, entonces, debatir no sólo la necesidad de abrir espacios civiles y académicos para el seguimiento de lo religioso, sino construir parámetros para medir la religiosidad desde conceptos abstractos como laicidad y secularización.

Algunos grupos académicos han llevado un ejercicio de medición de la laicidad a través de indicadores como el impulsado desde El Colegio de México y otras instituciones (Blancarte, 2012). En otros, la lógica ha sido medir la religiosidad mediante encuestas sobre prácticas y creencias (Encup, 2012). Ambas experiencias aportan metodológicamente una perspectiva de cómo hacer visible algo que es tan poroso como la fe, la creencia y la pertenencia.

Sin embargo, hace falta una ruta metodológica que permita operacionalizar algo más que el pase del concepto a los indicadores. Falta una definición de las dimensiones, cruces entre ellas, parámetros y ponderaciones que den cuenta de cómo el fenómeno religioso incide en el tema de las libertades y los derechos, no sólo en la percepción ciudadana sino en la reconfiguración del espacio público como ámbito de poder y dominación que mostrará cuándo un evento religioso-político vulnera la laicidad o no, y las consecuencias de ello.

El andamiaje metodológico propuesto para un observatorio para la laicidad deberá abordar no sólo la descripción de los sucesos, el análisis de las leyes y las políticas públicas. Deberá dar cuenta de la cultura política como intersección de lo religioso en la frontera entre lo secular

entendido como diversidad religiosa y laicidad como definición de la ciudadanía.

La pregunta se centra entonces en cómo es posible medir la laicidad en el espacio público para dar cuenta de los cambios en la cultura política, y que a su vez se pueda indicar con argumentos cuándo se viola o vulnera la laicidad o si es simplemente una expresión secular del cambio en los valores de la cultura política, y quizá indicar cuándo puede estar registrándose una transición secular de las sociedades modernas.

El presente texto dará cuenta de lo anterior en dos apartados. El primero abordará una perspectiva contextual que sintetiza las experiencias de observatorios laicos en el mundo y por qué existe la necesidad de construir la metodología para uno en específico que muestre la cultura política y no sólo cambios jurídicos y de sucesos de coyuntura. El segundo apartado es un esbozo sobre las estrategias metodológicas para el observatorio como palimpsesto de la religiosidad en sus expresiones públicas, teniendo en cuenta que un palimpsesto es un texto sobre el que continuamente se reescribía su contenido, una escritura sobre otra una y otra vez (Steiner, 2006).

¿Observatorio para la creencia religiosa?

Los observatorios sociales tienen como función principal ser instrumentos para el análisis social, partiendo de causas específicas. Entre sus objetivos se encuentra hacer transparentes las relaciones que los actores políticos y gubernamentales construyen con la sociedad civil, generar alertas sobre los riesgos que derivan de acciones concretas, y diseñar un registro y seguimiento a los sucesos relevantes sobre la materia (Angulo Marcial, 2009). Para lograrlo, llevan a cabo tareas de investigación y vinculación. En investigación llevan registro y análisis de datos, mientras que en la vinculación generan informes y espacios para la discusión. En síntesis, los observatorios buscan trascender la saturación de datos y definir los aspectos relevantes para la causa que procuran analizar.

De esta manera, tenemos observatorios de todo tipo, desde los genéricos, como los que se definen ciudadanos, hasta los más específicos, como los universitarios o electorales. En el tema religioso se ha registrado un *boom* de observatorios en el mundo sobre la laicidad. ¿Por qué sobre la laicidad y no de la religiosidad en general? La respuesta se encamina a dos puntos importantes.

Primero, porque el tema de la laicidad interpela la institucionalidad de lo religioso en el espacio político, actores concretos que convierten sus creencias y prácticas en estrategias políticas. No es lo simbólico de la creencia lo que registra la laicidad como dato, sino la estrategia relacional de poder o autoridad de un actor a través de sus principios religiosos para convencer, convertir o imponer sus convicciones particulares como universales (Angulo Marcial, 2009).

Segundo, la laicidad revela una dimensión empírica observable que puede ser discutida tanto por los expertos como por los legos en el tema. Por lo regular, el registro primario se refiere tanto al análisis de las políticas públicas como al marco legal que genera ventajas o exclusiones de los actores religiosos. Las políticas públicas como estrategias de acción gubernamental presuponen ciertos valores seculares o no en su diseño y aplicación, además de prever las reacciones de los ciudadanos ante tales decisiones.

En el caso de las políticas públicas, es posible observar los debates sobre los límites de la religiosidad en las decisiones estatales y los riesgos que ello implica. Esto es evidente en las políticas públicas sobre la administración del cuerpo de los ciudadanos: control natal, interrupción del embarazo, reconocimiento de la diversidad de identidades y preferencias sexuales, etcétera. Pero también lo es en políticas de un alcance social, como las políticas dirigidas a comunidades indígenas que presuponen el respeto a su cultura, de salud pública, migratorias y /o de impulso a comunidades de alta marginación. Se incluyen también apoyos y recursos a las organizaciones sociales, las causas que atienden y los objetivos que persiguen, pues muchas de ellas son auspiciadas por las iglesias y asociaciones religiosas que, aunque su labor sea civil, buscan imprimir sus valores y principios en

todas las acciones que emprenden. No es raro que algunos programas de gobierno se canalicen a través de organizaciones civiles como Cáritas, centros de derechos humanos, asociaciones de atención a la drogadicción, etcétera.

La legislación también muestra evidencias de tales debates. Desde las disposiciones constitucionales sobre la educación laica, la libertad religiosa y la participación de los sacerdotes y ministros de culto en actividades políticas, hasta las disposiciones específicas que reglamentan las actividades de los funcionarios, las sanciones o apercibimientos de las iglesias cuando intervienen en el espectro electoral, etcétera (Blancarte, 2012). Es posible medir la normatividad jurídica tanto en extensión (número de menciones a la laicidad) como en la intensidad de sus disposiciones (sanciones y amonestaciones al respecto).

En ambas dimensiones, jurídicas y de política pública, los observatorios sobre la laicidad tienden a ser precisos en sus objetos de observación y en el registro de la información: delimitan con cierta nitidez su ámbito analítico y se circunscriben a lo religioso como una frontera normativa y estratégica frente a la política. Pero soslayan algo fundamental para comprender la complejidad del proceso de secularización de la sociedad, es decir, la creciente diferenciación de los ámbitos sociales que producen una fragmentación de los fenómenos sociales en múltiples expresiones, o en un sincretismo que es difícil de asir analíticamente.

Esta fragmentación es clara en el fenómeno religioso a través de los cultos, la magia, la creciente filosofía de autoayuda, las corrientes orientalistas que ya no se parecen en nada a la propuesta original, como el yoga, el tai chi, entre otros. La secularización, en este sentido, deriva en una diversidad religiosa alejada de su institucionalización, pero que tiene un impacto en las conductas y decisiones de los ciudadanos (Hervieu-Léger, 1990). Por lo tanto, naufraga la vieja noción de laicidad como la frontera que salvaguarda de lo ciudadano frente a las creencias y decisiones institucionalizadas, pues no es posible entender la contención de algo que no tiene una

forma organizada y estratégica en lo político, pero influye en él. Un ejemplo claro es cuando los cultos como la Santa Muerte generan hermandades entre policías y criminales (Gaytán Alcalá, 2008). La lógica racional desde la política es perseguir a aquellos funcionarios que delinquen y se asocien con el crimen, pero desde la política no se puede regular ni perseguir que compartan la fe y los valores. Otros ejemplos aparecen cuando los ciudadanos desde su creencia individual no aceptan las políticas públicas sin mediación de una iglesia o asociación. El rechazo de individuos a vacunar a sus hijos por una ambigua convicción deja sin efecto la laicidad en su forma tradicional, y no pueden ser obligados o sancionados, como procedería de tratarse de la promoción de una iglesia.

La secularización y su observación se han vuelto el talón de Aquiles de los observatorios laicos. Su medición es un parámetro rígido de una frontera porosa entre la política y la religión. La ciudadanía ya no es un espacio inmaculado y la creencia religiosa no remite sólo a lo sagrado. La distinción entre creyentes y ciudadanos tendrá que ser reconstruida de otra manera, buscando la intersección entre laicidad y secularización: la cultura política (Poulat, 2012). Antes, es necesario mencionar algunas experiencias de observatorios en el mundo.

Una experiencia que ha mostrado un éxito en la difusión de sus manifiestos y seminarios y que mantiene presencia virtual en España y gran parte de América Latina es el Observatorio Laico (<www.laicismo.org>), con diferentes variantes, como Europa Laica. En sus documentos asume una postura filosófica del libre pensamiento sustentada en la centralidad de la razón en el juicio humano y contra los dogmas de cualquier signo. A partir de esto, fija su postura bajo el concepto de laicismo, donde el sufijo "ismo" se refiere a una postura político-ideológico anticlerical, aunque matizada, para no caer en la intolerancia religiosa. Para el Observatorio Laico, el laicismo no es la animosidad contra el clero, como lo define la Real Academia de la Lengua Española (Campos Souto, 2006) y tampoco una clerofobia acendrada (Nussbaum, 2013). En cambio, se refiere a limitar la influencia excesiva del clero en los asuntos políticos o sociales de

un Estado, pues de otra manera se hace inviable un Estado democrático. La definición es, entonces, una trampa discursiva, al señalar una posición ideológica revestida de cierta neutralidad, cuando en realidad no lo es.

Para el Observatorio Laico, toda su actividad gira alrededor de los principios agnósticos. Su propuesta se finca en el libre pensamiento y en su acción en el laicismo, pero su radio de acción no es tan amplio como parece. Si revisamos desde sus acciones y documentos hasta su glosario de términos, podremos percatarnos de que su idea de análisis e intervención se refiere a las instancias gubernamentales, al marco jurídico y a la evaluación de las políticas públicas. No es gratuito que se autodenomine defensor del Estado laico, del Estado democrático, como si la laicidad pasara por el tamiz estatal exclusivamente.

Otros observatorios se han denominado como eclesiásticos; la diferencia no es de forma, sino de fondo. Su radio de acción cambia de eje, pues ya no son las instancias gubernamentales y su relación con lo clerical, sino a la inversa: cómo las iglesias, específicamente la católica, se insertan o actúan en el espacio político y los límites que ello implica con otros actores y con las leyes. A partir del actuar y de los principios de las iglesias, sus pastores o sacerdotes, es que se da cuenta de la dinámica de la práctica religiosa en la consecución de ciertos fines profanos o terrenales. Por lo general, este tipo de instrumentos es operado por organizaciones civiles de corte religioso que vigilan el actuar de las iglesias; algunas de ellas tienen una relación con evangélicos o protestantes que analizan el actuar del clero católico.

En una versión poco común aparece el formato de observatorio instaurado desde el propio Estado como un mecanismo de información sobre la diversidad religiosa. Dicho instrumento les sirve a diferentes instancias para analizar cómo se modifica el escenario religioso a partir del incremento de inmigrantes recién llegados, la simbiosis entre ideologías ultraconservadoras con ciertas corrientes católicas o protestantes, y cómo cambia o se diluye la fuerza de las iglesias en la des-institucionalización de las prácticas religiosas, que

no de las creencias. Esto último se ha dado en llamar el vaciamiento de lo religioso, que no vacío de la religión (Regil Vélez, 1997). El vaciamiento es la destitucionalización de la práctica y la individualización de la creencia, al contrario del vacío, que supone una desaparición de toda forma de religión.

Francia constituyó un observatorio de este tipo en 2013 a partir de la polaridad en la sociedad francesa respecto al uso de símbolos religiosos en las escuelas, la creciente presencia de comunidades musulmanas radicalizadas en la observación de la ley islámica, la amenaza terrorista y la presencia de ultraconservadores católicos que exigen a Francia recuperar su identidad. Dicho observatorio denominado como laico depende directamente de la oficina del primer ministro.

Se instaló durante la presidencia de François Hollande. El observatorio ha permitido llevar a cabo no sólo un análisis social de la diversidad religiosa, sino construir un perfil político de los actores religiosos, las formas de su contención legal, las políticas públicas a seguir. Curiosamente, las informaciones de este instrumento son para uso del Estado francés, con poca difusión al exterior y orientadas a un republicanismo donde lo político prevalece sobre lo religioso, una versión moderna del histórico jacobinismo francés que tuvo sus raíces en la Revolución Francesa en 1789, en las leyes de 1877 y en las reformas legales sobre la separación del Estado de la Iglesia en 1904 (Bauberot, 2005). A diferencia de las versiones históricas que situaban a la Iglesia Católica como su adversaria, el Estado francés tiene ante sí una constelación de creencias y prácticas que debe regular bajo el arco del republicanismo; enfáticamente se ha centrado en lo que ha llamado la ola islámica (Pettit, 1997).

También existen observatorios que atienden temáticas particulares, como en Brasil, con el análisis de las políticas educativas y la injerencia de las iglesias. En este país, el tema educativo es particularmente sensible, tomando en cuenta el número creciente de iglesias evangélicas, la influencia decreciente del catolicismo y la tradición afro en muchas prácticas sociales. Todo ello ha hecho que se analicen

las políticas educativas, sobre todo a partir de la preocupación de un sector social por fortalecer el tema de la ciudadanía y la ética cívica en las relaciones sociales, y limitar la influencia de las iglesias en algunas regiones de ese inmenso territorio, sobre todo teniendo en cuenta que si bien la potestad educativa es nacional, el manejo queda a veces discrecional en los estados y municipios.

Como se ha mostrado, el abanico de los observatorios puede tener diversas formas y alcances, pero todos ellos tienen una gran limitante. Presuponen una defensa del Estado laico como garante de lo político y regulador de las relaciones en la sociedad civil, pero la política no pasa sólo por el espacio estatal ni se reduce a ella; tampoco la sociedad civil tiene vasos comunicantes sólo con la potestad jurídica y de política pública del Estado. Antes bien, se debe entender que la laicidad es un proceso de mayor alcance que surge de la política y del derecho como una frontera que intenta delimitarse a sí misma ante la creciente secularización de la sociedad; es decir, establecer una distinción entre la política y el derecho frente a la religión. Frente a la expansión religiosa y su influencia en la vida pública, donde se fortalecen liderazgos religiosos que condenan el relativismo moral de los ciudadanos y donde las iglesias intentan influir en las decisiones políticas aduciendo que ellas aportan la verdad revelada que evita la crisis de valores, no sólo de sus feligreses, sino de la sociedad en su conjunto, la laicidad aparece como el regulador jurídico y político que salvaguarda los derechos y las libertades civiles por encima de cualquier creencia religiosa, supeditando la condición del creyente al de ciudadano que habrá de deliberar bajo argumentos y en igualdad política lo que es correcto y lo que no sin invocar fe o legitimidad externa alguna al régimen político elegido (Hervieu-Léger, 1990).

Los observatorios son limitados en este sentido, pues reducen su mirada a lo político instrumental y a la formalización jurídica y dejan de lado los procesos de secularización de mayor alcance sobre los cuales se mueve ese proceso de laicidad. Y ese proceso de secularización es tangible en la cultura política. Esto puede explicarse de mejor manera en el concepto de lo público que Hannah Arendt describe en *La condición*

humana (1993), cuando establece la diferencia entre la *polis* griega y la *civitas* romana. Mientras la *polis* es el lugar de deliberación, encuentro exclusivo de los hombres libres para la toma de decisiones, la *civitas* era un espacio más amplio donde la presencia se definía por ciertas características de posesión, distinción y pertenencia, lugar donde se visibilizaban los que reunían los requisitos para ello. La defensa del Estado laico sería tanto como la *polis* griega, un espacio de toma de decisiones políticas y jurídicas cerrado y exclusivo para una libertad acotada a lo religioso, mientras que el proceso de secularización y la laicidad sería como la *civitas* romana: un ir y venir de lo secular, donde todos son visibles en lo público y pueden constituirse en grupos u organizaciones para creer y practicar bajo el manto de las libertades civiles (conciencia, información, participación, e incluso la religiosa), pero que en la laicidad es un espacio que sólo admite a individuos para deliberar entre ellos cómo se definen, operan y ejercen esos derechos que todos poseen.

He aquí la diferencia que se plantea: un observatorio para medir la secularización y la laicidad como procesos de cultura política y no exclusivos del Estado laico.

Observatorio para la laicidad: cultura política, libertades

Plantear una manera distinta de analizar las relaciones entre lo secular y la laicidad desde la cultura política implica entender que la cultura política son los valores (*ethos*) y el espíritu de una época que articulan las formas de convivencia, el reconocimiento del otro y, sobre todo, las pautas que regulan la representación política y la toma de decisiones para regular dicha convivencia (Habermas, 1999).

Es en la cultura política donde se articula la secularización como un proceso de diferenciación social, en el que las dimensiones sociales asumen una mayor complejidad y donde lo religioso, en esa misma diferenciación social, muestra una pluralidad creciente no sólo en la creencia y las prácticas, también en sus formas organizativas e institucionales y en las relaciones con otros ámbitos como la política, la ciencia, etcétera.

La laicidad, en este mismo sentido, sería una expresión específica de ese proceso de secularización, una forma de menor rango que busca definir la frontera del derecho y de la política respecto al resto de los ámbitos sociales, incluido lo religioso. Una forma de diferenciación que ha encontrado ha sido el concepto de ciudadanía, cuya lógica es distinta de la noción de consumidores del mercado, de los trabajadores en la empresa, del parentesco de las familias, de los creyentes de la religión, etcétera.

La laicidad se coloca como una distinción secular propia de la sociedad moderna, que ha puesto el énfasis en lo religioso debido a que la diferencia entre creyentes y ciudadanos es sutil. Los creyentes se mueven en un rango de libertades en el espacio público enarbolando su voluntad de creer y pertenecer, auspiciado o no por organizaciones; el punto central es su libertad. De ahí la insistencia en la libertad religiosa antes que cualquier otro aspecto. En cambio, la ciudadanía se mueve en los derechos, en los límites de esa voluntad frente al otro, en el respeto frente a los otros con que convivimos (Rawls y Habermas, 1998). Así, mientras que la libertad es un ejercicio de voluntad abierta, los derechos son la frontera de respeto al otro desde su individualidad. De ahí que desde el derecho y la política se hable de derechos y libertades, y no sólo de libertades.

Con esta distinción, es necesario entonces establecer cuáles son los niveles en que un observatorio podría indicar, desde la cultura política, los límites entre lo secular y lo laico, entre la diversidad religiosa respecto a la garantía que la ley establece para salvaguardar las libertades y los derechos individuales frente a cualquier injerencia de lo religioso en las decisiones individuales. Dicho de otro modo: establecer la frontera entre el creyente y el ciudadano, cuándo hablarán las iglesias en voz de los creyentes y cuándo deberán imponerse los derechos individuales por encima de cualquier precepto moral (Poulat, 2012).

Si bien los procesos de laicidad y secularización están asociados, también es cierto que son procesos en tensión y a veces contrapuestos. En el siguiente cuadro podemos distinguir los cruces y los resultados

de dichos puntos de tensión y convergencia a partir de las experiencias sociales y políticas en torno a la presencia de la religión y las iglesias en el espacio público y en el espacio político.[1]

Cuadro 1
Tensiones entre laicidad y religión en la sociedad moderna

	Secularización (Pluralidad) +	Secularización (Pluralidad) -
Laicidad (Regulación) +	Sociedades con alta secularización y alta laicidad. Empatía entre la pluralidad y el reconocimiento de aquello que es exclusivo de lo ciudadano. Uruguay, Países Bajos, Inglaterra, Francia.	Sociedades con una pluralidad baja, predominio de una iglesia o de valores tradicionales comunes en los que se excluye al diferente. Un ámbito político que busca provocar un cambio social desde la potestad de la ley y la acción gubernamental. Turquía, República Checa, Cuba en la Revolución.
Laicidad (Regulación) -	Sociedades con una alta diferenciación social pero con una baja iniciativa de lo político por promover cambios o conservar el *statu quo*. Chile, Argentina, Panamá.	Sociedades con una baja diferenciación y una política conservadora.

Fuente: Elaboración propia.

1) Pueden existir sociedades con una alta secularización (diversidad religiosa) (Milot, 2008) y una baja laicidad (limitación de derechos o tutela de organizaciones que orientan las decisiones

[1] La distinción entre público y político remite a una construcción sociológica con implicaciones jurídicas y políticas que establece que el primero es la convergencia y la visibilidad de todos los intereses, identidades y grupos religiosos e iglesias, mientras que el segundo es el espacio selectivo de aquello que puede erigirse como el espacio de representación selectiva y exclusiva de grupos religiosos, liderazgos y organizaciones clericales que por peso, influencia o número hablan en nombre de sus adeptos y buscan que sus opiniones, acciones o decisiones sean vinculantes para el resto de la sociedad. Esto se explicará con más detalle en el apartado metodológico.

de los ciudadanos, como las iglesias), como ocurre en Argentina, Colombia y España, en temas que la sociedad demanda, como la administración del cuerpo, el reconocimiento de identidades y preferencias, y una educación sin contenido religioso, que desde luego los actores políticos no están dispuestos a negociar, con el argumento de la pérdida de valores de la sociedad.

2) En el otro extremo hay sociedades con baja secularización (predominio de valores hegemónicos sobre la diferencia), con un alto proceso de laicidad que impulsa cambios sociales y que pueden desatar conflictos sociales. Esto puede observarse en Turquía, con el Estado creado por Mustafá Kemal Attatürk, en una sociedad aún con fuertes valores islámicos.
3) En un punto quizá poco diferenciado y menos complejo podemos encontrar sociedades con baja laicidad y bajo proceso de secularización. Una diferenciación de valores aún incipiente, con una idea de la representación política homogénea, de acuerdo con la hegemonía de una creencia y de una tradición. Países como Perú y Costa Rica, entre otros.
4) También existen sociedades con una alta laicidad y un proceso de secularización creciente. Uruguay es un claro ejemplo de ello, al igual que los Países Bajos e Inglaterra, donde se reconoce una iglesia de Estado, se mantiene una política altamente laica y su sociedad tiene una acentuada diferenciación. Por tanto, no es signo *per se* de laicidad la separación del Estado respecto a las iglesias.

Metodológicamente, ¿cómo hemos llegado a tales cruces? A continuación expondremos la primera conceptualización que nos permitirá distinguir las velocidades de una sociedad a través de la cultura política. En el siguiente apartado habremos de exponer con algún detalle su formalización en indicadores y su presentación matemática.

Para analizar cómo los valores de una sociedad se muestran tangibles en los procesos de secularización y laicidad y problematizar sus cruces, podemos decir que es necesario dibujar tres espacios que

se contienen a sí mismos en una jerarquía de extensión e intensidad diferenciadas.

Estos tres espacios son lo público, que corresponde a la inclusión, es decir, lo secular; lo político, que corresponde a la representación, y por lo tanto a la laicidad; y lo estatal, que corresponde a la decisión, al llamado Estado laico.

El espacio público en realidad es el espacio social extendido, donde se visibilizan todos los intereses, interactúan y se relacionan diferentes perspectivas del mundo, se generan conflictos a partir de lo distinto, distante y diverso que confluye en este espacio (Habermas, 1999). Dichos conflictos se acrecientan cuando los procesos de secularización, es decir, de diferenciación social y pluralidad de identidades, se incrementan en su interior. Ya no son sujetos sociales como esencias que portan una nacionalidad, una identidad sexual, un rol social, creencias y prácticas comunes. Por el contrario, esos mismos sujetos continuamente se reconstruyen en la diferenciación, pues ya no son sólo parte de una nacionalidad, sino que pueden ser migrantes, con preferencias distintas a su identidad, y con creencias y prácticas sincréticas o eclécticas, a veces contradictorias.

La dinámica de lo público es cambiante, sin proyecto o fin en sí misma. Sus procesos de diferenciación provocan que las viejas certezas ya no sean tales. Recordemos que hace un siglo se hablaba en lo público de una sociedad como un espacio homogéneo o al menos una forma de convivencia estandarizada donde se podía definir lo extraño, el extranjero, aquello que no formaba parte de lo que para la mayoría era común (Milot, 2008).

Sin embargo, la creciente diferenciación hizo que ese espacio público se atenuara y se volviera más inclusivo: visibilidad de todo, con la consecuencia de los conflictos latentes y manifiestos (Merton, 2002). He aquí que el espacio público se refiere ante todo a la secularización como un proceso amplio de diferenciación donde la laicidad no aparece y no tendría razón de operar como frontera de lo político.

En este punto, todas las iglesias, los cultos, las creencias, las prácticas, se manifiestan sin cortapisa o regulación alguna, siempre

que no lesionen derechos de terceros o intenten imponer razones al resto. Lo público, entonces, es una dimensión laxa en sus procesos de inclusión, por lo que es posible analizarla en su *ethos* (valores) y en la caracterización de una época a partir de los rasgos significativos y simbólicos de sus participantes. He aquí que el proceso de secularización se asocia con lo público como concepto que da cuenta de la pluralidad de valores, identidades y relaciones que en una sociedad se muestran en un tiempo histórico determinado. Por lo tanto, para un observatorio el análisis de lo público será en términos de los cambios en la cultura política, en la pluralidad religiosa y en la visibilidad de los valores y las emociones que marcan un momento histórico. Esto es evidente a través de las encuestas de valores y de creencias que se realizan constantemente. Cabe recordar que, en este sentido, la laicidad en lo público no aparece como concepto ni en su dimensión normativa de vulnerabilidad o violación de la ciudadanía, pues este concepto pertenece al espacio de lo político.

Lo político se ubica dentro de lo público como una dimensión que marcará una frontera respecto a la pléyade de valores e identidades. Lo político se vuelve una frontera en la que lo que importa ya no es la visibilidad ni la inclusión, sino qué y quiénes pueden representar a los grupos, organizar e institucionalizar los espacios y participar en los debates sobre temas que habrán de tener repercusión en el resto de la sociedad. Aquí se reinventa el término de la *polis* griega, el espacio deliberativo. Pero en la sociedad moderna esa misma *polis* implica saber quién representa a quién y cómo participa con los demás en la toma de decisiones. Es lo que se ha llamado la gobernanza de una sociedad, correspondencia de aquellas unidades políticas que representan a los individuos en la solución de problemas comunes.

En este espacio predominan los ciudadanos por encima de cualquier otra distinción social. Son ellos y las asociaciones entre iguales los que pueden abrogarse una representación para la toma de decisiones bajo la forma de partidos políticos, organizaciones civiles, instancias deliberativas, etcétera. La participación de otras organizaciones que no proceden de lo ciudadano se vuelve problemática, pues

se cuestiona su legitimidad para hablar en nombre de algunos. Esto ha sido evidente en la participación de las iglesias, pues los religiosos no hablan a nombre de los feligreses, sino de la legitimidad de una fuerza sobrenatural sobre la que no se discute. Las iglesias hablan desde la verdad revelada y no desde el consenso de sus integrantes, lo que hace que el concepto de laicidad, entendido como la autonomía de lo político expresada en la voluntad general, prevalezca por encima de cualquier dogma o credo (Blancarte, 2015).

A veces se ha pensado que el espacio político debería abrir su espacio a las iglesias (en plural) para el diseño de las políticas públicas. Sin embargo, el problema comienza con que las iglesias participan desde una legitimidad sagrada no terrenal dada por los ciudadanos, lo que no es democrático, sino el relevo de la democracia por una política pluriconfesional. Es entonces que se indica que se vulnera la laicidad como principio de representación ciudadana en lo político. El observatorio debe definir la frontera entre lo público y lo político como el nudo gordiano, el punto conflictivo en el que se muestra la ambigüedad entre una visibilidad de la pluralidad (secular) con el tema de la representación y la autoridad de participar en lo político (laicidad). Es la vulneración de la laicidad lo difuso entre la secularización y la laicidad como dos procesos paralelos y asimétricos que generan conflictos cuando un suceso o acción de algún grupo religioso se coloca en la frontera difusa que divide tales procesos.

El tercer espacio se refiere al dominio del Estado en la toma de decisiones. Corresponde este espacio a dos ámbitos tangibles para la defensa del Estado laico. El primero se refiere al marco jurídico que habrá de normar el conjunto de derechos y obligaciones de los sujetos políticos y sociales, los límites de su presencia y las características que tendrán como sujetos de la ley, como ocurre con las asociaciones religiosas que también son legalmente reconocidas como civiles. Recordemos que es el marco jurídico el que establece la regulación de los derechos y las libertades civiles, la condición de ciudadanos que prevalece antes que todo sobre el creyente, el consumidor o el trabajador.

El segundo se refiere al conjunto de políticas públicas que habrán de orientar la intervención del Estado en el logro de objetivos que son comunes a la sociedad. Recordemos que las políticas públicas son diseñadas para lograr impactos que transformen o mejoren la distribución de los bienes comunes, regular los conflictos y lograr una mayor eficiencia de la gestión de lo público. Aunque su diseño parezca sumamente racional y técnico, es imprescindible comprender que bajo ese cariz técnico las políticas públicas presuponen valores y una moral que en principio debe corresponder a una ética cívica, es decir, a un consenso entre los ciudadanos que debe partir de un principio no de neutralidad, que supone dejar hacer-dejar pasar, sino de imparcialidad, en la que los objetivos de eficiencia al menos sean equitativos y equidistantes entre los beneficiarios de tales acciones estatales.

El ámbito estatal, a diferencia del político, que se refiere a la representación, se finca en la decisión, en acciones dirigidas para establecer a quiénes se beneficia, por qué y cómo se habrá de llevar a cabo esto. Es también habilitar personalidad legal para actuar en la toma de decisiones de los actores sociales. Si un grupo de interés particular busca incidir en la toma de decisiones, entonces se rompe el principio de imparcialidad y las decisiones ya no son de Estado, sino de interés sobre el Estado. Esto se denomina la violación del Estado laico, el cual supone los principios antes señalados de imparcialidad y de reconocimiento de la personalidad jurídica ciudadana- individual de las libertades y los derechos civiles. Por supuesto, las organizaciones religiosas y otras también tendrán obligaciones y algunos derechos para intervenir en el marco jurídico y opinar sobre las políticas públicas, pero no podrán ser titulares de los derechos y libertades civiles que corresponden a la ciudadanía, base del Estado laico.

El observatorio, por lo tanto, podrá dar cuenta de las violaciones a la laicidad cuando un grupo se abrogue la supremacía de hablar en nombre de las libertades y los derechos de los ciudadanos y de orientar el marco normativo hacia sus valores particulares como si fueran generales para todos. Al ser el derecho y la acción estatal elementos

tangibles como decisiones en lo político, esto los hace la materia prima sobre la cual se puede medir con claridad la dimensión ciudadana de la política y la presión o violación de grupos que buscan imponer o influir en ese ámbito.

A partir de estas tres dimensiones —pública, política y estatal—, el observatorio tiene entonces una dimensión para medir los procesos de secularización, como los cambios en los valores de la cultura política y la reconfiguración de lo que se concede como las libertades cívicas, y la relación que ello tiene en lo político, analizando el impacto o los cambios que ello provoca en lo que se concibe como ciudadanía e igualdad de derechos.

Lo cierto es que entre la secularización de lo público, vista a través de la pluralidad religiosa, la vulneración que ello puede provocar en un concepto de ciudadanía que parte de la imparcialidad y la equidad y el sesgo que en la toma decisiones puede provocar en lo estatal, tenemos entonces el cuadro perfecto para un observatorio de gran calado en términos teóricos y metodológicos, desde el cual se puede entender el cambio en los procesos seculares de la sociedad, la conceptualización de la laicidad en diferentes vertientes para dibujar la frontera de la representación política, y la acción gubernamental de regulación para esa diversidad a través de conceptos como laicismo- anticlerical (Baubérot, 2005), laicidad anti-religiosa (Sündal, 2008), el acomodo razonable en su versión canadiense (Milot, 2008), laicidad positiva (Habermas y Ratzinger, 2008), laicidad como republicanismo (Pettit, 1997) y laicidad como voluntad general garante de las libertades civiles y de lo público de la religión (Poulat, 2012).

Medición de la laicidad, modelización matemática de los espacios sociales

Para definir con claridad las tensiones entre laicidad y secularización se hace necesario formalizar los cruces y las tensiones entre ellos. La literatura ha mostrado que dicha formalización puede establecerse a

través de la intuición lógica que nos brinda la teoría de conjuntos en su formalización matemática (Barro y McCleary, 2003).

No hay que olvidar que el objetivo del observatorio es analizar cómo se gestan los cambios en la cultura política a partir de las tensiones entre laicidad y secularización, vistas a través de la dinámica de los tres espacios: público, político y estatal. El primero es la visibilidad de la diversidad religiosa y la presencia de todas las religiones e iglesias. Por antonomasia, el espacio público es el espacio de la secularización. En cambio, el segundo es la frontera entre lo secular y la laicidad, si tenemos en cuenta que lo político remite a la representación política para definir qué temas y propuestas son vinculantes a la sociedad en su conjunto y reglamentar las acciones de las iglesias y los actores religiosos en dicho espacio. En tanto, el tercer espacio implica las decisiones del Estado para controlar y regular la presencia de lo religioso en las políticas públicas y en los ordenamientos gubernamentales.

Sin embargo, no todo está explicado y contenido en estos espacios; existen ciertas perturbaciones que no pueden ser definidas con claridad en alguna de las tres, que no pueden ser encasilladas con sólo observarlas, como sucede cuando una iglesia se ofrece de mediadora en tiempos de guerra; su actuar no puede ser enunciado como estatal o político, y tampoco se reduce meramente a su visibilidad en el terreno del conflicto.

Así, si definimos a Y_1 como el espacio público, por Y_2 el espacio político y por Y_3 al estatal, los cuales contienen una serie de elementos que los describen, y por último, sea u las perturbaciones, podemos expresar la siguiente relación:

$$X = \beta_0 + \beta_1 Y_1 + \beta_2 Y_2 + \beta_3 Y_3 + u \qquad (1)$$

Donde X = cultura política; y los coeficientes β_i son los impactos correspondientes a los diferentes espacios Y_i, para $i = 1,2,3$.

La expresión (1) es un ejemplo trivial de un modelo econométrico; sin embargo, lo que está representando, que es el efecto de los diferentes espacios sobre la cultura política, rompe con un supuesto

importante de estos modelos, el de la no co-linealidad entre los regresores (Gujarati, 2007), en este caso los Y_i. Es decir, la relación entre las tres dimensiones es la de una supuesta contención, donde el nivel más general es lo público y dentro de ello contiene a los otros dos (político, estatal) sin que los elementos sean los mismos en cada conjunto. Esto es:[2]

$$Y_1 \supset Y_2 \supset Y_2 \qquad (2)$$

La secuencia de contención obliga a pensar que cada ámbito tiene una dinámica autónoma respecto a la otra, pero al estar contenida hace que lo que acontezca en cualquiera de ellas afecte en diversos grados a las otras. Esto puede ser desde que en lo público surjan nuevos cultos que ocupen las calles y realicen manifestaciones en la vía pública cada cierto tiempo —como ocurre con la tradición de San Judas Tadeo o la de la Santa Muerte—, lo que habrá de impactar el ámbito estatal y menos a lo político. Lo estatal, porque habrá de reglamentar el uso de la vía pública y lidiar con las quejas y conflictos de ciudadanos que transitan por la calle y que pueden reclamar la apropiación de la calle, pero que lo harían con menos virulencia si esos mismos conductores fueran católicos y la manifestación religiosa correspondiera a una fiesta de dicha Iglesia, como ocurre el día de la Virgen de Guadalupe o de la romería de la Virgen de Zapopan en Guadalajara. Igualmente puede ocurrir en el sentido opuesto, cuando las iglesias se organizan para incidir en lo político a través de formar partidos políticos, algunos de corte evangélico, como ocurrió en 2014 con el Partido Encuentro Social, el cual aprovechó la laxitud de la normatividad para convertirse en un actor- representante de la iglesia en lo terrenal. El impacto de lo público en la representación política fue desafiante, no así para el ámbito estatal en ese momento. Ya se verá su incidencia cuando presente iniciativas de ley o llegue a formar gobierno en cualquier nivel de responsabilidad, ya sea local, estatal e incluso federal.

[2] Resaltando que el espacio político (Y_2) contiene a su vez al ámbito estatal (Y_3).

En esta contención ordenada[3] expresada en (2), es importante entender que la relación de la tríada no es simétrica en su importancia ni equidistante en los sucesos. El punto de quiebre para entender la complejidad de lo secular y la laicidad (vulneración o violación por parte de las iglesias o grupos religiosos) radica en el espacio de lo político, pues es aquí donde se define el punto nodal de la representación y la participación de la llamada ciudadanía, el tránsito de los creyentes a los ciudadanos, de las iglesias como potestad de lo divino a las organizaciones que por acuerdo libre establecen los ciudadanos.

Si bien la primera formalización (expresión 2) de la cultura política se justifica a través de la secuencia entre lo público, lo político y lo estatal, desde el punto de vista de la laicidad la relación de contención es la siguiente:

$$Y_2 \supset Y_1 \supset Y_3 \quad (3)$$

Esto, debido a que la significancia de la laicidad se centra en su dimensión política de regular y legislar la presencia de lo religioso en las decisiones sobre lo público y en las políticas del Estado.

En esta lógica, entonces se entiende que lo que suceda en lo político tendrá repercusiones en lo estatal y modificará el espectro y la inclusión en lo público. Desde lo político se impondrán límites o se vulnerará la frontera de la representación y la participación cívica de aquellas expresiones que en lo público son legítimas y visibles. Un religioso o una persona que defiende sus principios frente a lo que considera herejía lo puede hacer desde la libertad en lo público, pero cuando se abroga la representación de hablar a nombre de otros (imaginarios o reales) para imponer su visión de mundo particular a lo general, comienza la tensión de la frontera de la laicidad y su vulneración. Es por eso que el tránsito de Y_1 a Y_3, la pretensión de lo público de incidir en lo normativo y en las decisiones del Estado, pasa por Y_2, es decir, pasa por el tema ciudadano y la política.

[3] Entendiendo por ordenada que la contención no es mutua.

Con base en lo anterior y en las expresiones (2) y (3), la pregunta es qué relación tendrá la cultura política (*X)* con los espacios definidos por Y_i. Es decir, si sólo explicar a la cultura política a través de lo público, debido a la contención mostrada en (2), o explicar esta cultura política a través de la laicidad y únicamente por lo político.

¿Cuáles son los elementos o betas que integran cada variable que permite caracterizarla y saber su exclusividad que, aunque contenidas unas con otras, mantiene sus rasgos, que la definen a sí misma? Cada ámbito está integrado por elementos como los siguientes, que se enlazan cuando transitan de uno a otro.

Para el caso de lo público (Y_1), podemos decir que está integrado por elementos básicos como iglesias, asociaciones religiosas, cultos, etnias, prácticas religiosas agrupadas bajo lemas o eslogan simbólicos como yoga, budismo, etcétera, asociaciones a favor de causas sociales o de asistencia social.

$$Y_1 = a_0 + a_1 \text{iglesias} + a_2 \textit{cultos} + a_3 \textit{ASC} + v \qquad (4)$$

Donde la v sigue siendo algo aleatorio que no se puede explicar.

En lo político, el elemento distinto es la potestad de la representación política, como partidos políticos, asociaciones ciudadanas, liderazgos sociales, movimientos sociales, grupos de presión, acciones colectivas, comunidades vecinales, etcétera.

$$Y_2 = b_0 + b_1 \text{partidos políticos} + b_2 \textit{asociaciones ciudadanas} + b_3 \textit{liderazgo social} + w \qquad (5)$$

De igual forma, w es una perturbación no controlada que sólo afecta a la parte política.

Lo estatal es tangible a partir de las leyes y los reglamentos, además de las políticas públicas sectorizadas o focalizadas, así como las responsabilidades por órdenes de gobierno, el parlamento, etcétera.

$$Y_3 = c_0 + c_1 \text{Constitución} + c_2 \textit{leyes y reglamentos} + c_3 \textit{políticas públicas} + t \qquad (6)$$

Donde *t* es una perturbación no controlada que sólo afecta a la parte estatal.

Finalmente, para explicar la cultura política desde un enfoque de la visibilidad de lo religioso en el espacio público, nos quedamos únicamente con la siguiente expresión:

$$X = \beta_0 + \beta_1 Y_1(\textit{creyentes, valores, prácticas, rituales}) + u \qquad (7)$$

Reiteremos que esta expresión está justificada a través de la primera contención (2) y las expresiones (4), (5) y (6).

Por otro lado, desde el punto de vista de la laicidad, la expresión (1) se reduce a lo siguiente:

$$X = \beta_0 + \beta_1 Y_2(\textit{representación política, iglesias, derechos, ciudadanía, simbolos religiosos}) + v \qquad (8)$$

Similarmente, tal expresión está justificada a través de la segunda contención (3) y las expresiones (4), (5) y (6). La expresión (8) muestra que la laicidad en la cultura política no es ya un asunto de visibilidad, sino de representación política, para decidir qué se permite o qué se prohíbe en ese espacio público, utilizando organismos civiles, movilizaciones sociales o presiones políticas para evitar o promover lo que se cree son los valores verdaderos para toda la sociedad.

Toda la formalización de conjuntos conduce a dos dimensiones metodológicas, una de ellas de corte cuantitativo y la otra, de corte cualitativo. En lo cuantitativo es necesario determinar la multiplicidad de respuesta que un suceso tiene respecto a otros y en qué ámbito se ubica. La declaración de un obispo desde el púlpito desaprobando el tema del aborto puede ser escandalosa en los medios, multiplica las notas, entrevistas y columnas de opinión. Pero el número de menciones en medios no lo hace un tema en la agenda política, menos aún en el diseño de política pública. El dicho del obispo fue dentro de la iglesia y su interpelación fue para sus feligreses y no para la ciudadanía en general.

Desde una perspectiva cualitativa, es importante señalar que un suceso puede ser transversal y simultáneo en los tres ámbitos.

Saber cuál es el peso que hace que sea significativo para un ámbito y no para los otros dependerá en gran parte del impacto que el suceso tiene en los indicadores que habrán de definirse para el ámbito. Si un cura se presenta a una marcha en contra del aborto, su actuar es simultáneo en lo público al manifestar su opinión en la calle; si va con alzacuello, estará manifestando su rechazo no como ciudadano, sí como ministro de culto en representación de su iglesia, y si su manifestación es contra la ley de interrupción del embarazo, entonces se mueve en lo estatal. Un suceso como éste es transversal y simultáneo, pero el peso significativo del acto lo definirán los indicadores que en cada espacio sean significativos; en este caso el elemento será lo simbólico del acto en calle: el alzacuello del sacerdote.

Por otro lado, es importante señalar que los elementos (β) dentro de cada variable tendrán una ponderación que permitirá medir su relevancia e impacto en cada ámbito. Saber si en el caso de sucesos ubicados en lo público se movió el espectro de valores de la secularización, o si en lo político vulneran la laicidad o en el estatal existe una violación al principio del Estado laico.

El modelo cuantitativo fincado en la teoría de conjuntos permitirá analizar la relación de la laicidad y lo secular en el interior de cada variable a partir del peso y las ponderaciones asignadas a cada elemento. También la relevancia y el peso que habrá en cada variable cuando se relacionen entre sí para explicar cómo se construye la laicidad en una secuencia de sucesos; por último, obtener una ponderación global cuando se establezca una escala de medición al comparar las variables entre sí en función de la cultura política.

En términos llanos, tendremos un análisis de los comportamientos por cada espacio y su impacto en lo secular y lo laico, una comparación entre los espacios para explicar la preeminencia de alguno de estos ámbitos en la relación política-religión y, por supuesto, cómo se mueve la cultura política, el *ethos* de una época.

Para comprender cómo se habrá de articular el registro de la información, se debe construir una base de datos a partir de elementos

que permitan diferenciar no sólo la información, sino el sentido y el impacto que tendría para uno de los espacios ya mencionados.

Para ello, se propone un registro a partir de lo que aparece en los medios y en la web, organizando la información en cinco rubros importantes, de forma separada, pues cada uno tiene un sentido propio para su análisis: 1) dicho; 2) hecho; 3) opinión; 4) políticas públicas; 5) legislación.

El registro de los dichos se refiere a los mensajes que desde su ámbito emiten actores religiosos, gubernamentales, sociales, en ruedas de prensa, comunicados, entrevistas. La intencionalidad y el peso de las palabras las colocarán en uno de los tres espacios dependiendo del mensaje, del receptor y del lugar desde donde se pronuncie, evitando asignar su adscripción sólo por lo que aparenta decir, sin tomar en cuenta el contexto y la intencionalidad. Así, una homilía que critique aspectos políticos desde el púlpito tendría que ser registrada en el ámbito público, pues interpela a su feligresía (es decir, a los creyentes) desde un espacio donde prevalecen la creencia y los valores en torno a ella. En cambio, si fuera emitida en lugares políticos como la Cámara de Diputados, ante partidos políticos o en la calle, estaríamos en posición de colocarla en lo político.

De igual forma ocurre con los hechos, en los que intervienen actores o se generan acciones tendientes a colocar o imponer una perspectiva del mundo como decisión colectiva. La participación de sacerdotes en movimientos sociales, funcionarios acompañando procesiones o entregando recursos a iglesias, serían hechos registrados en alguna casilla, como en el último caso, que corresponde al ámbito estatal, desde donde se presupone una violación al Estado laico.

Las opiniones son algo más elaborado. A diferencia de los dichos, en los que los actores religiosos o políticos opinan de primera mano y a bote pronto en entrevistas, ruedas de prensa o ante sucesos que les competen, las opiniones son reflexiones secundarias sobre los sucesos, análisis de expertos o de actores que se toman tiempo y distancia para escribir o hablar como un observador que puede analizar lo sucedido con mayor objetividad que los actores primariamente involucrados.

Las opiniones corresponden a las columnas de opinión y editoriales que habrán de abordar alguna problemática desde aquellos factores latentes o subrepticios que lo promueven. Permiten entender la agenda en la opinión pública desde los temas que se discuten y que generan posiciones o mensajes entre los participantes.

El registro de las políticas y la legislación es algo que se deberá hacer desde el análisis crítico del discurso, y casi por entero corresponderá colocarlo en el espacio estatal, pues son decisiones que se perfilan para regular, controlar y orientar la vida política y social. Se analiza la intencionalidad de las palabras, la estrategia de los silencios y los objetivos que se persiguen cuando se diseña una política o una ley (Steiner, 2013).

La base de datos se integrará a partir de dichos, hechos, opiniones, leyes y políticas públicas, colocando algunos por *default* en un espacio, mientras que otros registros podrían ser transversales al menos en dos, lo que hace importante tener claridad en las dimensiones analíticas para ubicarlos en alguno de ellos Y este puede ser el nudo gordiano, pues el dilema se ubica entre lo público y lo político, en analizar la difusa frontera entre una pluralidad religiosa que se expande y la necesidad de regular las acciones o pretensiones de representación que pueden derivar de ello. Entre lo secular y lo laico queda un trecho problemático, que es dónde comienza el derecho de representación ciudadana y dónde termina la visibilidad como creyentes en lo público.

Un agregado que proporcionará la base de datos es organizar los eventos no sólo en una línea de tiempo, sino también hacer inteligible qué sucesos corresponden a una coyuntura y qué otros sucesos vienen de tiempo atrás y cuya aparición es cíclica con mayor o menor intensidad. Las reuniones de los candidatos de los partidos políticos son recurrentes, sólo cambian el escenario y el tiempo. Podría ser que la trascendencia de un encuentro entre un cardenal y un candidato presidencial marque una coyuntura, pero si se analiza a lo largo del tiempo se verá que es estructural. Por lo tanto, habría que analizar la información en su temporalidad como de coyuntura y/o estructural: coyuntura por la significación del suceso, y puede que sea el único;

estructural cuando es recurrente, aunque puede ser que ese suceso en particular sea tan álgido que marque un nuevo derrotero para sucesos posteriores.

Cuadro 2
Análisis de nota según impacto y secuencia temporal

	Estructural (+)	Estructural (-)
Coyuntura (+)	Sucesos que se repiten de manera cíclica pero cuya relevancia en un hecho particular trasciende y modifica el curso de otros eventos. (Ataque terrorista del 11 de septiembre de 2001 en NY).	Sucesos que son relevantes sólo en un lapso de tiempo corto pero que no tienen trascendencia en la línea del tiempo. (Reunión del papa Francisco con los obispos en México en marzo de 2016).
Coyuntura (-)	Eventos cíclicos recurrentes a lo largo del tiempo y cuyo registro ya es esperado. (Homilías de Semana Santa en México).	Anécdotas o sucesos focalizados que no trascienden en el tiempo ni en el espacio político. (Ofrendas de feligreses cada 12 de diciembre o la visita a San Judas Tadeo cada fin de mes).

Fuente: Elaboración propia.

Para concluir este apartado, será necesario dar cuenta del estado de la cultura política y del proceso de secularización. Para ello, existe desde hace tiempo un vasto campo de información para medir la transformación secular de la sociedad, pero que a veces pasa inadvertido aun para los investigadores. Las encuestas representan el mejor proveedor de información acerca de cómo se han transformado los valores, desplazando la pluralidad religiosa, las creencias y las prácticas.

El observatorio deberá concentrar las encuestas que se han realizado, no sólo en torno a la religiosidad sino a los valores y la cultura en general. Deberá agrupar las encuestas de un periodo y hacer un análisis cualitativo primero sobre las temáticas que abordan, el énfasis de algunas preguntas a partir de la ponderación otorgada, los hallazgos comparados.

En un segundo momento es necesario hacer un ejercicio metaestadístico definiendo los vectores (constantes que son para todas las encuestas) y los parámetros (variables y su medición comparando las encuestas entre sí) para hacer un análisis comparativo y poder obtener algunos resultados metaestadísticos que muestren los temas de un momento histórico, la precisión en la medición y los sesgos que tiene; ante todo, comprender hacia dónde se mueven los procesos sociales de secularización y la agenda que habrá de impactar a la frontera de la laicidad. Como corolario, revelará cuáles son las preocupaciones de las agencias gubernamentales, la academia y los actores religiosos sobre el tiempo en el que viven, entender el espíritu de su época.

Hoja de ruta

Un observatorio es, ante todo, un instrumento para el análisis de la información y para explicar los cambios en las pautas sociales, el ejercicio del poder y la hegemonía de discursos dominantes. Es una ventana para reducir la complejidad a través de conceptos y recursos metodológicos.

Un observatorio para la laicidad deberá ser lo menos posible un observatorio para la defensa del Estado laico y más un efecto para comprender la pluralidad religiosa y la secularización de la sociedad. No deberá ser una defensa del Estado, pues no es un instrumento preventivo ni punitivo, pues eso corresponde a otras instancias y organizaciones. No deberá estar circunscrito sólo al Estado laico, pues la laicidad como proceso es de un alcance mayor y, sobre todo, es un proceso no institucionalizado de cambio constante.

La materia importante de un ejercicio de esta naturaleza es que intenta entender las relaciones entre la dinámica de la diferenciación social producida desde lo religioso y las estrategias por regular la entrada al ámbito político, que tienen que pasar primero por comprender qué se entiende por lo secular en el mundo y cómo hacerlo observable, medible. Después, entender que el concepto de ciudadanía se ha transformado y que la frontera entre lo público y lo político se

ha vuelto porosa, lo que lleva a que hoy el concepto de la laicidad sea multívoco, cuando no equívoco.

Un observatorio para la laicidad en realidad deberá llamarse un observatorio de análisis de lo secular. El diseño metodológico será un camino complejo y de registro de información organizada de tal forma que pueda servir tanto al lego como al experto, al funcionario público y a las organizaciones religiosas. Fernando Pessoa (2006: 38) tuvo razón al señalar: "La religión es pagana y es humana. Los actos de los dioses paganos son actos de los hombres magnificados... Por tanto, la religión es política. Es decir, es parte de la ciudad o del Estado, por tanto, no es universalista, es una síntesis de todas las naciones que habitan en ella".

Bibliografía

Andrade, Luis, y Vladimir Vega (2015). "Toma de decisiones del gobierno para incentivar el crecimiento bajo corrupción no controlada". *Revista del Centro de Investigación. Universidad La Salle* 11: 103-120.

Angulo Marcial, Noel (2009). "¿Qué son los observatorios y cuáles son sus funciones?" *Innovación Educativa* 9 (47): 5-17.

Arendt, Hanna (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

Barro, Robert J., y Rachel M. McCleary (2003). "Religion and economic growth across countries". *American Sociological Review* 68 (5): 760-781.

Bastian, Jean-Pierre (2004). *La modernidad religiosa: Europa y América Latina en perspectiva comparada*. México: Fondo de Cultura Económica.

Baubérot, Jean (2005). *Historia de la laicidad francesa*. México: El Colegio Mexiquense.

Blancarte, Roberto (2012). "¿Cómo podemos medir la laicidad?". *Revista Sociológica* 88: 233-247.

Blancarte, Roberto (2015). "¿Por qué la religión 'regresó' a la esfera pública en un mundo secularizado?" *Estudios Sociológicos* 33 (99).

Campos Souto, Mar (2006). *El diccionario de la Real Academia Española: ayer y hoy*. Coruña: Universidad de Coruña.

Encuesta Nacional sobre Cultura Política y Prácticas Ciudadanas (Encup) (2012). Resultados de la Encup 2012. México: Secretaría de Gobernación. Disponible en <http://www.encup.gob.mx/es/Encup/Principales_resultados_2012>.

Gaytán Alcalá, Felipe (2008). "Santa entre los malditos. Culto a la Santa Muerte en el México del siglo XXI". *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos,* 6 (1): 40-51.

Gujarati, Damodar (2007). *Econometría*. 4a. edición. México: McGraw Hill.

Habermas, Jürgen (1999). *La inclusión del otro*. Barcelona. Paidós.

Habermas, Jürgen, y Joseph Ratzinger (2008). *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hervieu-Léger, Danièle (1990). "Religion and modernity in the French context: For a new approach to secularization". *Sociological Analysis* 51: S15-S25.

Huntington, Samuel (1997). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. México: Paidós.

Kymlincka, Will (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.

Levey, Geoffrey, y Tariq Moodod (2009). *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press.

Merton, Robert K. (2002). *Teoría y estructura sociales*. 4a. ed. México: Fondo de Cultura Económica.

Milot, Micheline (2008). "La laicización y la secularización en Canadá: dos procesos distintos". En *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, compilado por Roberto Blancarte, 295-339. México: El Colegio de México.

Nussbaum, Martha (2013). *La nueva intolerancia religiosa*. Barcelona. Paidós.

Pettit, Philip (1997). *Republicanismo: una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Oxford: Oxford University.

Pessoa, Fernando (2006). *El regreso de los dioses*. Madrid: Acantilado.

Poulat, Émile (2012). *Nuestra laicidad pública*. México: Fondo de Cultura Económica.

Prud'homme, Jean-François (2000). *Demócratas, liberales y republicanos*. México. El Colegio de México.

Rawls, John (2001). *El derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública*. Barcelona: Paidós.

Rawls, John, y Jürgen Habermas (1998). *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós.

Regil Vélez, José Rafael de (1997). *Sin Dios y sin hombre: aproximación a la indiferencia religiosa*. México: Universidad Iberoamericana/ Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

Steiner, George (2013). *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*. Barcelona: Paidós.

Sündal, Fatma (2008). "Un ensayo sobre el proceso de secularización en Turquía". En *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, compilado por Roberto Blancarte, 397-428. México: El Colegio de México.

Taylor, Charles (2006). *Imaginarios sociales modernos*. Barcelona: Paidós.

El análisis fotográfico como recurso hermenéutico de los símbolos ritualizados en los dramas sociales

Renée de la Torre

Introducción

En este ensayo deseo proponer un método de análisis sobre el material fotográfico de registro de símbolos, narrativas y *performances* que tienen lugar en marchas ciudadanas que se realizan como expresión de rechazo a posturas asumidas por el poder. He asistido a diferentes marchas y acostumbro tomar fotografías sobre las expresiones simbólicas que en ellas tienen lugar. Lo novedoso de este enfoque se debe a que, la mayoría de las veces, las crónicas sobre marchas sociales destacan sólo los discursos verbales basados en las consignas manifestadas en los mítines, y dan escasa o nula atención a las expresiones simbólicas. Por ello, mi intención es plantear un método de análisis hermenéutico que sea útil para dar lectura al sentido de una riqueza simbólica, expresada en el uso de estéticas, de emblemas, de la actuación teatralizada de dramas sociales, que constituyen lenguajes no verbales con los cuales se manifiestan los ciudadanos que asisten a las marchas y que dan cuenta de estrategias discursivas icónicas que van más allá de las palabras.

En este sentido, el presente ensayo metodológico se inscribe en los estudios culturales ocupados en describir, interpretar e incluso intervenir en las formas en que las prácticas culturales se producen dentro de la vida cotidiana de los seres humanos y en las forma-

ciones sociales, pero sin perder de vista los contextos históricos que las fundan, ni los efectos de sentido que puedan tener sobre el cambio de las relaciones de poder, elementos que frecuentemente quedan fuera de los análisis semiótico-estructurales. De acuerdo con Lawrence Grossberg (2012: 45): "Las prácticas culturales son lugares en los que puede esperarse que ocurran diferentes cosas, en los que se produce la intersección de diferentes posibilidades".

A manera de inicio, considero a las fotografías como registros que permiten plasmar la dramatización simbólica de dichas marchas, que, entendidas bajo la óptica conceptual de Víctor Turner (1974), son actos performativos que escenifican la tensión entre gobernantes y ciudadanos por la decepción ante las maneras de gobernar o ante las decisiones o políticas que se impulsan desde las agencias del poder.

Los registros fotográficos fueron tomados durante dos marchas ciudadanas de oposición al gobernador de Jalisco a mediados de 2008, una conocida como "Repudio al limosnazo" y la otra como "La mentada"; ambas sucedieron en Guadalajara. La intención con la cual tomé las fotografías fue la de plasmar los símbolos ahí manifiestos, con el fin de hacer un análisis de su contenido y de su fuerza expresiva. En un contexto específico que se enmarca en la redefinición de la laicidad (que regula y norma las relaciones entre Iglesia y Estado), se vuelve relevante el estudio de los usos rituales de los símbolos emblemáticos, pues con ello se busca conquistar nuevas maneras de traspasar o de poner límites a la relación entre religión y política (Giumbelli, 2014).

Método de análisis

El análisis que propongo contempla distintas fases: A) la utilización de "la cámara [como] un instrumento de constatación" de la escenificación de un drama social (Barthes, 1986), captando los símbolos manifiestos en una marcha; B) la recomposición del contexto en que se instaura; aquí consideraremos el análisis de una coyuntura enmarcada en un contexto de cultura nacional al cual reconocemos como Estado laico; C) la descripción de las manifestaciones, analizando el

uso de símbolos y *performances* ajustados a un contexto ritual (las marchas); y D) la deconstrucción y /o interpretación de las intervenciones estéticas de los emblemas utilizados por los marchistas (en particular símbolos entre-medio) que instrumentan la inclusión de polos opuestos y contradictorios que permiten articular la diferencia y la contradicción para colocar narrativas transgresoras (Bhabha, 2012).

A) La utilización de "la cámara [como] un instrumento de constatación" de la escenificación de un drama social, captando los símbolos manifiestos en una marcha

Este trabajo se basa en la observación participante en ambas marchas. La fotografía aporta el registro etnográfico del ritual y de símbolos ahí expuestos. Toda fotografía genera dos mensajes. Uno sin código, que es analógico a la realidad, por lo cual consideramos estos registros tanto como testimonio o como reproducción de la realidad. A diferencia de otros medios, la fotografía, dado su carácter connotativo, se valora como reproducción de la realidad: se le acepta como testimonio periodístico, prueba judicial o material de validez experimental dentro de la ciencia (Tagg, 2005). Pero es también un mensaje con código, que tiene que ver con los recortes y las miradas selectivas que encuadran un aspecto de la realidad de quien toma la instantánea fotográfica (a ello se le puede reconocer como representación artística o como intencionalidad de encuadre). De esta manera, como lo advierte Roland Barthes, la fotografía tiene una carga de supuesta objetividad ofrecida porque se está captando y mostrando lo que es. Es decir, que responde a una exigencia de neutralidad y objetividad pues capta lo exterior y con ello produce una copia minuciosa de lo real, y certifica un realismo estético. No obstante, no podemos ignorar que la fotografía es también un producto situado de quien mira y acciona un botón para generar un encuadre específico de la realidad. Por lo tanto, contribuye a generar un discurso desde el punto de vista del fotógrafo (Barthes, 1986).

Pero a la vez, paradójicamente, es menester reconocer la propia mirada del fotógrafo (en este caso, quien escribe este ensayo) en los

encuadres antropológicos de una marcha, que, como se podrá constatar en el análisis connotativo, busca destacar el uso de emblemas de representación nacional en contextos de disonancias cognitivas. En síntesis, habrá que reconocer que la fotografía es un aparato productor de imágenes, pero además es una práctica ritualizada (como lo demostró Pierre Bourdieu, 2003), que permite fijar sus impresiones en la realidad, y a la vez es capaz de mistificar o bien de interrogar lo real.

Como lo señaló Barthes, "la cámara es un instrumento de constatación", cuyo poder triunfa por su capacidad de representación. No obstante, el medio fotográfico tiene la capacidad de producir efectos de realidad a partir de las reproducciones estilizadas y acotadas que responden a esquemas de representación del propio fotógrafo. Como lo explica Régis Debray (1994), en la fotografía hay una subjetividad detrás del objetivo. Existe todo un trabajo de presentación y selección detrás de la imagen que ha sido seleccionada entre mil posibles y que es mostrada en lugar de ellas. La fotografía, es, en consecuencia, la visión producida por los modos de mirar y/o la escenificación con puesta en escena.

B) La recomposición del contexto histórico en que se instaura

Los estudios culturales aportan un constructivismo histórico, que parte de afirmar que la realidad no está dada sino en construcción permanente. "Las prácticas culturales contribuyen a la producción del contexto como una organización de poder; construyen contexto como una experiencia de poder vivida a diario" (Grossberg, 2012: 40). Para atender esta problemática, hay que ubicar las complejas relaciones que una coyuntura (como una marcha) tiene con otros contextos o regímenes de poder. En nuestro caso, es indispensable ubicarla en el contexto histórico de la laicidad en México, pero no como un hecho acabado, sino como un proceso histórico atravesado por tensiones y negociaciones (Blancarte, 2008).

México es un país de contrastes. Por un lado, está regido constitucionalmente por un Estado laico —contemplado en una Constitución

que regula las actividades de las religiones en el espacio público—; por otro lado, la cultura de los mexicanos está permeada por la religiosidad y la cultura católica. En el mapamundi geopolítico del catolicismo, México representa en el presente el país con mayor porcentaje de católicos, con los mayores índices de participación ritual en el mundo (ver los datos del World Value Suvey). Dentro de esta contradicción aparente, se enmarcan la adscripción y la interacción de las iglesias y el Estado nacional, de los ámbitos religiosos y seculares, de las prácticas de religiosidad popular y de la política ciudadana. Esta realidad paradójica, donde conviven una realidad jurídica laica y una espiritualidad subcutánea (Cox, 1985), es la que mejor define la cultura nacional del México del siglo XXI.

Otro elemento para entender la relevancia de los símbolos en México es que la fuerza cotidiana que tiene la religiosidad católica se debe a su prevalencia ritual en torno a símbolos dominantes (como el emblema patrio de la Virgen de Guadalupe), que contienen una densidad sígnica con capacidad de producir cohesión social.

Otro rasgo complementario de esta fuerte ritualidad es su carácter festivo y conmemorativo. Podemos definir a la cultura mexicana como una sociedad profundamente ritualista, no sólo católica, sino también patriótica. El sentimiento de la pertenencia a la patria en México está articulado por grandes emociones y rituales, en torno a dos metáforas raíz de la patria: la Virgen de Guadalupe como símbolo de la nación católica, que conjuga las tensiones de la población mexicana entre indígenas, españoles y criollos, y los héroes de la patria, como Benito Juárez y Miguel Hidalgo y Costilla, que simbolizan la nación moderna y laica. Estas dos metáforas raíz de la nacionalidad permanecieron ligadas a sus dominios estatales de escenificación durante casi un siglo de gobierno priísta; sin embargo, al cambiar el régimen laicista, hoy se instrumentan para acrecentar los territorios en pugna por la Iglesia y el Estado laico. En este nuevo contexto de alternancia política de partidos con diferentes ideologías, se ponen en duelo dos lógicas que impregnan el sentido de lo nacional: la de la laicidad y la de la confesionalidad. Estas dos lógicas aparentemente opuestas,

más que repelerse, continuamente se conflictúan, se encuentran, se traslapan, e incluso se confunden entre sí.

Para los mexicanos comunes y corrientes, las dos simbologías conforman lazos de pertenencia hacia la nación que no necesariamente son disyuntivos, sino que se practican de manera paralela, pero adecuados a la división de esferas que sitúa la correspondencia entre los símbolos, su ritualización y su dominio de escenificación, con el fin de redefinir narrativamente la división de esferas que promueve el Estado laico. Todo mexicano puede ser guadalupano y hacer honores a la patria, siempre y cuando cada ritual se realice en su dominio especializado de escenificación. Ambas metáforas raíces de la nación y el sentimiento patriótico forman parte esencial del repertorio emocional con el que los mexicanos, en cuanto ciudadanos, celebran y manifiestan las maneras de saberse, simbolizar y sentirse parte de la nación. Tampoco la carga emocional del sentimiento nacional está separada por los límites de la laicidad, ya que el poblador común y corriente puede ser católico y participar en el grito de la Independencia, o ser político y emocionarse frente a la Virgen de Guadalupe. Sin embargo, romper con el paralelismo de este doble sistema ritual se convierte en una transgresión al orden simbólico de la laicidad.

Como lo estudia Emerson Giumbelli (2014), los símbolos religiosos —y yo sumaría los símbolos de la secularidad— tienen agencia al ser colocados en los contextos de los regímenes especializados contrarios, promueven conquistas y generan controversias relacionadas con los límites de la laicidad o las eclesiosferas mediante las cuales la Iglesia católica busca reconquistar un sentido religioso en el espacio público.

En esta estrategia juega un papel importante la colocación de símbolos religiosos en espacios públicos y seculares. Una tercera estrategia tiene que ver con el uso político de los símbolos y emblemas católicos. Estos usos simbólicos, como lo ha señalado Roberto Blancarte (2004), hacen que se corra el riesgo de establecer una fuente de legitimación de lo político en los símbolos religiosos y no en la soberanía popular.

Una cuarta estrategia, que es la menos atendida en el estudio de las demarcaciones de la laicidad, es la que realizan los ciudadanos, muchas veces también creyentes, que, como veremos en este análisis, habilitan la transgresión de las divisiones entre las esferas especializadas, pero también contribuyen a la desacralización de los sentidos puros de los símbolos y a redibujar las fronteras o límites que separan o articulan a ambas esferas.

C) La descripción de las manifestaciones, analizando el uso de símbolos y performances *ajustados a un contexto ritual (las marchas)*

La primera marcha, realizada el 11 de abril de 2008, fue conocida como "Repudio al limosnazo". En ella, 500 manifestantes expresaban el enojo por la donación de 90 millones de pesos que Emilio González Márquez, entonces gobernador de Jalisco, ofreciera al cardenal de Guadalajara, Juan Sandoval Íñiguez, para la construcción del Santuario de los Mártires Cristeros. Como se muestra en las fotos que integran este ensayo, los símbolos enarbolados en esta marcha tenían además un trasfondo de molestia social en el que se entremezclaban dos asuntos: la defensa del Estado laico (la separación y autonomía de Estado e Iglesia) y una llamada de atención por el despilfarro presupuestal del gobierno estatal, pues en lugar de remediar problemas graves (como la muerte de un niño intoxicado por las aguas contaminadas del río Santiago), el gobernador usaba el presupuesto público para subsidiar y dar limosnas millonarias a grandes empresas, como Televisa y Wal-Mart, y al proyecto faraónico de la construcción de un santuario dedicado a los recién canonizados sacerdotes que murieron durante la Guerra Cristera (entre 1919 y 1926).

La segunda marcha, conocida como "La mentada", se llevó a cabo el 26 de abril de 2008. Representa el episodio dos de una misma dramatización. El detonante fue que el mismo gobernador, molesto por las críticas ciudadanas, buscó demostrar que a él nadie lo amedrentaba, y no solamente continuó donando dinero a obras de la Iglesia católica, en esta ocasión al Banco Diocesano de Alimentos, sino que, en este

escenario, en un estado de ebriedad lamentable, osó mentarle la madre a la ciudadanía: "Perdón, señor cardenal, chinguen a su madre". Su mentada se difundió principalmente en un video de YouTube, y al poco tiempo se hizo viral, produciendo un bumerang de mentadas de madre en todos los medios interactivos, especialmente en Internet. Como era previsible, también provocó la máxima dramatización de los honores a su madre, una marcha ciudadana a la cual acudieron casi 2 000 tapatíos a gritarle en coro: "Chingas a la tuya". Esta marcha, cuya convocatoria ciudadana decía: "¿Te vas a quedar con la mentada de madre que te dio Emilio o se la regresas en la marcha del sábado?", puede ser considerada de épica, no por la cantidad de asistentes, sino porque dramatizó una ruptura infranqueable del equilibrio mínimo que requiere la relación entre dirigentes sociales y ciudadanía.

Es también importante analizar el poder de los símbolos y su escenificación de acuerdo con su capacidad para crear el sentimiento de *communitas*. Turner propone que en los ritos de pasaje se produce un sentido de *communitas,* que expresa una idealización de lo que debería ser la sociedad, en la medida en que instaura los lazos sociales horizontales, a la vez que desconoce la verticalidad de las formas de organización propias de la estructura. La *communitas* es la antiestructura momentánea que refuerza el sentimiento de comunidad (Turner, 1980). En el apartado anterior dimos cuenta de la fuerza liminal de los símbolos, cuya yuxtaposición de símbolos opuestos produce una resignificación profunda del orden de las estructuras locales vigentes. Esta estrategia de manipulación estilística produce una expresión simbólica irreverente y cargada de humor que apuesta por la antiestructura. Ahora analizaremos los episodios de la dramatización en un proceso performativo que confiere a la suma de individuos y grupos inconformes una idea y un sentimiento de unidad.

Inicialmente, la *communitas* se manifestaba como una unidad posible como reacción ante el desencanto y el malestar de diversos ciudadanos y grupos sociales. La convocatoria para marchar era abierta a quien deseara pronunciarse. No era una marcha propia de un partido político o de un sector de la sociedad local. Las primeras

expresiones, tanto verbalizadas en débiles consignas que no lograban sumar a coro los contingentes, como simbolizadas en diversas expresiones, manifestaban distintas molestias y demandas de los ciudadanos: los ciclistas apropiándose de las calles, los católicos expresando su distancia frente a la jerarquía, los masones reivindicando a los líderes ideólogos del liberalismo mexicano, los colonos de El Salto y Juanacatlán, pobladores vecinos del río Santiago, marchaban exigiendo política de saneamiento, los partidarios de Andrés Manuel López Obrador defendían a Pemex de su privatización, otros criticaban la doble moral y la hipocresía de la institución católica que solapaba a sacerdotes pederastas, y otros más gritaban a Emilio para que regresara el dinero que había regalado al cardenal. Todos ellos, y otros más que no lograban representarse como "grupalidad", al marchar se reconocían como simples ciudadanos inconformes, convocados por un movimiento espontáneo, y sólo por momentos formaban parte de un mismo reclamo. No había una sola voz. Como lo advirtió Édgar González Ruiz (2008), aunque no había un solo grupo, y tampoco había unidad en las demandas, "la indignación contra los abusos de Emilio y de Juan Sandoval fue la tónica de la protesta que unió a ciudadanos de sectores sociales y de convicciones diferentes". Ni siquiera había un solo enemigo a enfrentar, pues para unos era el gobernador, para otros era el Cardenal, para otros era el Partido Acción Nacional (PAN), para otros era el maridaje entre Iglesia católica y gobierno, y para otros más era el neoliberalismo.

Sin embargo, de manera inesperada, la teatralización de un cardenal apócrifo, que representaba fielmente al cardenal Sandoval como el máximo jerarca del Yunque,[1] logró despertar el entusiasmo de los presentes, reanimando la marcha y dotándola de identidad. Al

[1] El Yunque es una organización secreta fundada en 1954 para reconquistar el poder perdido por la institución católica en el Estado mexicano. Según Álvaro Delgado (2003), Emilio González Márquez ha sido miembro del Yunque. En su libro, el autor denuncia que la estrategia fue infiltrar al PAN, para llegar al gobierno, y desde las cúpulas, ejercer el poder de acuerdo con los mandatos de la Iglesia católica.

finalizar la marcha, 36 organizaciones ciudadanas se conjuntarían en el Movimiento Ciudadano en Defensa del Dinero Público y del Estado Laico.

En la segunda marcha el acto performativo ya no estuvo a cargo de actores independientes, sino en la representación performativa del propio gobernador, quien sostuvo que seguiría haciendo donativos, sin importar lo que opinara la ciudadanía o la opinión pública, argumentando: "La gente votó por mí... Votó para que yo haga realidad lo que yo me comprometí en campaña y me vale madre si a algunos periodistas no les gusta, ¡la gente votó por mí!". Además, insistió en que el dinero no era de él, sino del gobierno, pero que él usaría el presupuesto público pues "yo estoy aquí para cumplir un compromiso ante mí mismo, ante mi conciencia". Al final, después de hablar de los pobres niños con hambre, cerró su triunfal discurso refiriéndose al religioso (ahí presente): "Señor cardenal, ¡chinguen a su madre!" De todo este discurso, lo que más resonancia tuvo fue la mentada; sin embargo, el mensaje también deja ver otras irrupciones de las relaciones armónicas: que el pueblo, la ciudadanía y la opinión pública no son los destinatarios de su discurso, sino que él exclusivamente habla para el cardenal. Además, da cuenta de que él no buscará el bien común, sino cumplir con sus convicciones, nunca ante la ley, sino ante su conciencia. Este discurso, más allá de las malas palabras, es un discurso de absoluta irrupción con la estructura de relaciones entre gobernantes y pueblo. Es un drama pues, en cuanto tal, provocó la irrupción tensional con la ciudadanía, y dio pie a continuar con la fase inarmónica del proceso social. El conflicto hace explícitos dos aspectos sociales: la alianza del gobernador con la Iglesia y, en consecuencia, su ruptura con la Constitución mexicana basada en un Estado laico, así como su alianza con el cardenal y su alejamiento de la opinión de los gobernados. En esta segunda secuencia del drama, el gobernador monta la crisis, que ayuda a ensanchar la brecha entre gobernante y gobernados.

En la marcha de desagravio contra la mentada, desde el inicio se escuchó una sola voz: "Chinga a la tuya". Desde el arranque de

la marcha, que avanzó por avenida Juárez desde el Paraninfo de la Universidad de Guadalajara, hasta el Palacio Legislativo, un Emilio apócrifo, vestido de traje blanco, se unió a quienes caminaban. Y a su paso las mentadas proferidas por los asistentes encontraban un destinatario de carne y hueso, que respondía a cada uno de los saludos. En esta segunda marcha, en contraste con la anterior, la propia crisis provocada por el gobernador contribuyó a que las diferencias entre los grupos se desdibujaran por un solo sentimiento de agravio colectivo. La antiestructura era motivada por la ruptura gobierno-ciudadanos, y la *communitas* se manifestaba en todos los manifestantes, pues la mentada no tenía receptores particulares, sino todo aquel que lo criticara.

En la marcha se pueden encontrar símbolos de antiestructura y de estructura, que eran antagónicos, pero al yuxtaponerse en una sola forma icónica, constituyen una metáfora simbólica de la sacralización de la nación laica, como Benito Juárez, enmarcado en el halo de la Virgen de Guadalupe. Lo mismo podríamos decir de consignas coreadas que renovaban sentidos, como la astucia del coro de: "Aleluya, Aleluya, ¡chinga la tuya!", que se gritó en el momento de pasar frente a las torres de catedral. Esta frase combina lo sacro con lo profano, y además lo reafirma: así sea. Otro ejemplo similar fue cuando un contingente, actuando como si estuviera en una peregrinación católica, entonó la popular canción "La Guadalupana", cambiando la letra por: "Donativo por 90 millones, / donativo por 90 millones. / No era pa'l santuario, no era pa'l santuario, / sino para el cardenal". Esta yuxtaposición de signos y símbolos católicos como telón significante del drama social es también una manera de retomar raíces metafóricas para regenerar símbolos contestarios. Frente al Palacio Legislativo, sede del Congreso del estado, una de las organizadoras de la marcha, a manera de letanía, invertía la letanía de "Ruega por nosotros" por "¡Le vale madre!", y cada vez que el orador nombraba una problemática social, en coro, como en rezo del rosario, los manifestantes coreaban: "¡Le vale madre!".

Por último, como es de imaginarse, la marcha avanzó y fue ganando territorio urbano. No sólo se desplazó por el espacio público

(las calles), sino que desembocó en el Palacio Legislativo y finalmente ingresó hasta el lugar de sesiones de los diputados locales. Ahí, además de resonar la consigna de "¡Fuera Emilio!", los símbolos se colocaron junto a los símbolos nacionales oficiales: la bandera nacional y el emblema de los mexicanos. Ésta es también una metáfora que invierte la estructura del poder. El drama continúa. Su tercer episodio fue "la marcha del Hartazgo", el 27 de junio de 2009, en la que muchos símbolos aquí descritos reaparecieron junto a otros nuevos.

D) La descripción e interpretación de las intervenciones estéticas de los emblemas utilizados por los marchistas

Con el conjunto de fotografías recabadas durante las marchas se generó un corpus de análisis, seleccionando sólo aquellas fotografías que mostraran los símbolos "entre-medio" de la cultura nacional laicista y la cultura católica integral-intransigente. En cuanto a la cultura nacional laicista en México, habrá que remitirnos al régimen constitucional de una cultura oficial que garantiza la libertad de conciencia y la igualdad de todos, creyentes o no, ante la ley (Blancarte, 2008), y al régimen constitucional que demarca los límites de la acción de la religión en el espacio público reservado para el Estado y sus instancias gubernamentales. En cuanto a la cultura católica integral-intransigente, habrá que traer a colación el uso instrumental y político de símbolos religiosos de carácter nacional (por ejemplo, el emblema de la Virgen de Guadalupe, considerado un símbolo de nacionalismo católico) para conquistar terreno en el ámbito secular (De la Torre, 2014; Giumbelli, 2014). Habrá que advertir que partimos de considerar que el estudio de la laicidad, más que ser atendido como un estado de las cosas fijamente institucionalizado, se realizará en el presente inmerso en "un debate sobre los derechos y libertades civiles de los ciudadanos en el respeto de sus derechos humanos por parte de organizaciones, cultos, creencias religiosas" (Gaytán, 2014).

El análisis de contenido visual de las fotografías se realizó con base en la propuesta de Barthes (1995) en sus dos variantes: la de-

notación y la connotación. En cuanto a la denotación, se consideró a la fotografía como un objeto análogo a la realidad. La fotografía captura un mensaje (una imagen) que puede ser descifrado gracias a los componentes icónicos y simbólicos en ella presentes. En el nivel de la connotación se consideraron los siguientes elementos: 1) los sujetos fotografiados (sus poses, miradas, actitudes, atuendos, etcétera) que expresan significados culturales de connotación; 2) los objetos o símbolos que comportan elementos de significación de sentimientos e ideas; 3) los escenarios: sean análogos a la realidad o producto de una estetización escenográfica teatral o del espectáculo, que aportan las construcción situacional real (paisaje) e imaginaria de la fotografía; 4) las narrativas discursivas que constituyen un pronunciamiento colectivo en el que se funden diversas voces, y 5) la inserción de los rituales y símbolos en un sistema discursivo (como respuesta a una crisis), por lo cual se instaura y cobra significado en diálogo, negociación y oposición discursiva conferida por un extra texto. Varios de los usos retóricos y simbólicos son respuestas al discurso emitido por el gobernador en las coyunturas que ocasionaron la crisis. Es en esta relación donde se entienden los significados, pues la mayoría de las veces se ubican en el eje de un extratexto que confiere el sentido de una contra-argumentación. En este sentido, es indispensable ubicar la expresión simbólica como un mensaje dentro de un discurso que tiene en la mira a un enunciatario constituida como alteridad hacia el gobernador.

Los registros fotográficos remiten a escenas de lo que Turner denominó los dramas sociales: “unidades de procesos armónicos o disarmónicos que surgen en situaciones de conflicto” (1974: 37). En ellos, los actores expresan sus desacuerdos y posiciones diferenciales mediante la apropiación simbólica de las metáforas raíces, que son símbolos que desde el subconsciente orientan la identidad del pueblo. Las marchas serán entendidas como dramas sociales, en cuanto son episodios públicos que surgen del conflicto social, y que buscan la irrupción de la estructura. En ellos se dramatiza el conflicto en el interior de las estructuras temporales (en nuestro caso del gobierno,

de las iglesias, y de la relación de laicidad, referida a la separación Iglesia-Estado). Las fases de los dramas sociales transcurren con un inicio, un conflicto y un desenlace.

Como podemos atestiguar tanto en las fotografías como en las crónicas periodísticas, estas marchas fueron más ricas en su manifestación simbólica que en sus demandas (aunque a partir de ellas se logró hacer tal presión pública que se logró una eficacia real: el dinero donado fue posteriormente devuelto por la Iglesia). El conjunto de actos performativos expresaba simbólicamente no sólo repudio y coraje, sino también humor vertido en la capacidad inagotable de invertir el significado de los símbolos dominantes de la nación, o mejor dicho, de las metáforas raíz. Esta resignificación de los símbolos lograba escenificar la desestructuración de las relaciones de poder tanto en el interior del gobierno como de la Iglesia, pero también apuntando al divorcio entre estas dos instancias, o a proponer relaciones alternativas entre ambas esferas e instituciones.

Retomo algunos elementos analíticos del análisis de las marchas urbanas realizado por Francisco Cruces (1998), quien estudia las ritualizaciones de protesta como un *performance* de los recursos expresivos y simbólicos de los actores que las escenifican, como las describe el autor:

> Se trata de poner en escena y de hacer valer pretensiones identitarias usando un lenguaje mixto: por un lado, el de las formas reconocidas y convencionales de hacer política; por el otro, el de los dominios de significación cultural ampliamente aceptados o muy arraigados, que van más allá de lo político en su sentido restringido y que permiten contemplar la acción estratégica como parte del contexto cultural del que ésta surge y que la nutre de valores, imágenes y horizontes de sentido (Cruces, 1998: 30).

Análisis de las fotografías

Foto 1



Denotativo: a la cabeza de la marcha estaba una gran lona que decía: “Son mentadas tus donativos”.
Connotativo: simboliza que el verdadero agravio no es el insulto que emitió el gobernador hacia los ciudadanos, sino el donativo que hizo a la Iglesia católica.
Coro: “Emilio, chinga la tuya”.

Foto 2



Denotativo: se repartían billetes con el rostro del gobernador González Márquez y de fondo la Basílica de los Mártires Católicos. Son billetes por 90 millones de pesos.
Connotativo: simboliza la donación con un billete que invierte los monumentos cívicos por monumentos religiosos.
Coro: “Emilio, baboso, no seas tan generoso”; “Emilio, ratero, regala tu dinero”.

Foto 3



Denotativo: una corona fúnebre está colocada en la plaza dedicada a los reformistas, los artífices de la laicidad. Se colocaron dos mensajes: “En memoria de todos los maestros que fueron asesinados durante la Guerra Cristera” y “En memoria de los reformadores jaliscienses por la defensa del Estado y la separación de la Iglesia-Estado”.
Connotativo: pompas fúnebres de la laicidad. Un ritual que expresa la muerte del principio de laicidad nacional.
Coro: “¿Emilio, juarista? Que el diablo te lo crea”.

Foto 4



Denotativo: un hombre levanta el puño frente a la Catedral de Guadalajara con una calcomanía que dice: "Emilio: ¡la [una mano que simboliza la mentada de madre] tuya!"
Connotativo: simboliza una respuesta confrontativa que fue la consigna colectiva de los marchistas que salieron a la calle para regresar los insultos que el gobernador dirigió a todo aquel que lo critique por donar dinero a la Iglesia. Constituye una manera de desobediencia civil y de restarle toda autoridad al jefe máximo del estado de Jalisco.

Foto 5



Denotativo: un artista vestido de Cardenal con la imagen de Benito Juárez detrás de él.
Connotativo: la patria laica (simbolizada por Benito Juárez, el Reformador) ve con recelo al cardenal de Guadalajara. Es una forma de hacer vigente a Juárez, quien sigue vigilando la nación laica y soberana.
Coro: "Si Juárez viviera... Qué chinga te pusiera".

Foto 6



Denotativo: representación del cardenal con el símbolo del Yunque en la mitra y con los escudos del PAN en la estola.
Connotativo: el cardenal representa los intereses políticos de la derecha y el neoliberalismo en México
Coro: "Si Cristo viniera, con nosotros estuviera".

Foto 7



Denotativo: un muñeco inflable, "desnudo", acompaña al cardenal.
Connotativo: relación íntima e inmoral entre los representantes de la Iglesia y el Estado.
Coro: "Emilio, puñal, te clava el cardenal".

Foto 8



Denotativo: una pareja de edad avanzada porta un cartel que dice: “Nosotras las católicas exigimos excomulgar al hereje cavernal por violar los mandamientos y cometer los 7 pecados capitales... ¡Traición nacional!”
Connotativo: con el juego de palabras “hereje cavernal” se refieren al cardenal. Este uso retórico invierte las atribuciones eclesiásticas propias del campo religioso que definen atribuciones, posiciones y roles específicos de la relación entre el cardenal y laicos o seglares.[2] En el cartel las católicas son quienes desautorizan al cardenal por hereje (lo cual, según Bourdieu, sería una atribución exclusiva de obispos y jerarquía, como cuerpo de especialistas con capacidad de desautorizar a los seglares cuando no se rigen de acuerdo con los reglamentos y normas del campo católico).[3] Además, incorporan la herejía en la traición nacional, es decir, en el ámbito secular.

[2] Utilizo el término laico o seglar para nombrar al creyente católico que sin ser sacerdote o religioso participa activamente en las tareas de evangelización de la Iglesia católica.

[3] Bourdieu propuso entender el campo religioso como un espacio de poder estructurado por la manipulación de los secretos de salvación, ejercido por un cuerpo de especialistas de lo sagrado (en este caso, obispos y sacerdotes) con capacidad para autorizar lo sagrado y lo profano, instrumentando “la herejía” para descalificar y excomulgar a los laicos (agentes no especializados y no autorizados) por la gestión equivoca de los secretos de salvación (Bourdieu,1972).

Foto 9



Denotativo: una joven mujer sostiene un cartel que dice: "Emilio: soy católica, no estúpida".
Connotativo: la mujer se desmarca de la jerarquía católica y de los grupos de élite, aun cuando escenifica corporalmente una pose de "niña bien" o de modelo. El letrero indica lo que para muchos es una contradicción: el ser católico y al mismo tiempo desaprobar la donación monetaria del gobierno a la Iglesia.

Foto 10



Denotativo: un hombre con máscara saluda a su paso a dos jóvenes que le regresan el saludo: "Etilio, chinga a la tuya".
Connotativo: simboliza la ruptura de un pacto social donde se dejan de reconocer códigos de respeto entre gobernantes y ciudadanos. El hombre trae una máscara de Emilio González y va haciendo señas que simbolizan la mentada. En la orilla, los jóvenes se la responden con el letrero. El ritual implica que la relación entre gobernador y ciudadanos es a mentadas de madre.
Coro: "Emilio, ratero, regala tu dinero".

Foto 11



Denotativo: un joven viste de negro con alzacuello, como los sacerdotes, y sostiene un letrero que dice: "Dame $$ pa'l Hotel Maciel".
Connotativo: es un recordatorio de la inmoralidad de la Iglesia católica, al aludir a la solicitud de donativos para pagar el hotel que lleva por nombre Maciel, en referencia a Marcial Maciel, líder y fundador de la Orden Legionarios de Cristo, acusado de pederastia.

Foto 12



Denotativo: un cartel lleva impresa la imagen de Benito Juárez, dentro del halo de la imagen de la Virgen de Guadalupe.
Connotativo: es un símbolo de hibridez que representa dos emblemas nacionales: Juárez (patria laica) y la Virgen de Guadalupe (patria católica). Al poner la imagen del Reformador dentro del halo de la Virgen se está sacralizando al Estado laico.

Foto 13



Denotativo: un joven marcha con una bolsa de papel que le cubre el rostro y trae un letrero que expresa: “Me avergüenza el gobernador”.
Connotativo: su significado tiene relación con un ritual popular practicado por los aficionados del equipo de futbol Atlas. Este ritual se practica cada vez que su equipo pierde y expresa la vergüenza por el fracaso. Las letras en azul claro sobre blanco recuerdan los colores del PAN. Ello simboliza que es un panista avergonzado.
Coro: “Dios, perdóname, voté por un idiota”.

Foto 14



Denotativo: un joven enmascarado posa frente a las puertas de Catedral y enseña una manta que dice: “Borracho patético”.
Connotativo: es una manera de invitar al gobernador a la lucha libre, mediante una provocación, como acostumbran hacerlo los luchadores con sus adversarios.

Foto 15



Denotativo: una mujer luce máscara y una capa negra que dice “La Ciudadana Justiciera”; trae el emblema de la bandera nacional con una dirección web.
Connotativo: en el orden constitucional, la justicia es competencia del Poder Judicial, es decir, del Estado. En este caso, la joven representa a una heroína popular que toma la justicia por cuenta ciudadana y anuncia un portal web a donde enviar inconformidades.

A manera de análisis conclusivo: una propuesta de clasificación de estrategias simbólicas

Las fotografías documentan que las marchas son escenarios donde se manifiestan estrategias de producción de imágenes alternativas y antagónicas que luchan y negocian por posicionar una negociación política de lo que los manifestantes conciben como equilibrio de laicidad. No se trata de reivindicar un principio político del concepto de laicidad como es enmarcado en la Constitución, o incluso en los desarrollos teóricos de la laicidad; por el contrario, tienden a ejercer un principio de negociación política por los límites de una laicidad concebida a partir de articulaciones simbólicas contrahegemónicas, que no se adhieren ni a las posturas legalistas del Estado ni a las cruzadas antagónicas de la Iglesia católica y sus cúpulas del poder. Más bien representan una estrategia de negociación, que tiene lugar en la visibilización de diferentes fórmulas de representación identitaria de los sujetos, que muchas veces pueden ser ciudadanos y católicos, pero no por ello responder a las tipificaciones hegemonizantes que tienden a clasificar su actuar.

También negocian mediante el uso de emblemas y de representaciones teatrales las relaciones y tensiones entre religión y política en un contexto histórico particular. Los manifestantes se unen y marchan por el sentimiento común de un agravio colectivo, que se expresa en un solo reclamo, la mentada, pero a la vez, de formas creativas y espontáneas, actualizan la puesta en escena de diferentes símbolos producidos en competencia con los símbolos raíz de la nacionalidad mexicana. También desarrollan estrategias de reconocimiento que demarcan narrativas de diferenciación en el interior de los bloques que tienden a fraccionar una oposición de intereses entre Iglesia, partidos políticos, Estado y ciudadanía.

A partir de las imágenes fotográficas podemos reconocer al menos cinco estrategias de expresión simbólica y de negociación política:

1. La recreación de escenarios o paisajes disruptivos. Debemos considerar que estos actos performativos son sobre todo manifestaciones

culturales, cuya competencia política está en su capacidad transformativa del escenario, que invierte significados y/o yuxtapone símbolos dominantes opuestos y antagónicos para desestructurar el orden simbólico hegemónico en el que descansa la laicidad. En dichas manifestaciones, el imaginario de lo deseado se actualiza y es competente, aunque sólo sea momentáneamente, para transformar las relaciones de poder entre instituciones y el pueblo, de cambiar las polaridades y las jerarquías, de transformar los roles sociales estructuralmente asignados, de transformar el sentido de los símbolos dominantes en símbolos paradójicos que revierten el poder convencional de lo sagrado-profano. Son, como las define Cruces (1998: 30), "luchas por la definición de la realidad y de la acción políticamente legítima". De ello dan cuenta las fotos 1, 2, 3 y 4. Toda marcha diseña una ruta con escenarios donde la colocación de los símbolos confiere nuevos paisajes. Por ejemplo, las puertas de la catedral, con el luchador, se convierten en la arena de lucha libre, o levantar los cartelones de la mentada teniendo como escenografía la propia catedral, símbolo del catolicismo local, revierte el significado del edificio como el icono de identidad de Guadalajara. También dentro de esta estrategia se puede ubicar el revivir a Benito Juárez (quien impulsó las Leyes de Reforma) como un vigilante actualizado que acompaña al supuesto cardenal a su paso, recordando que: "Si Juárez viviera, qué chinga te pusiera". Incluso, el rediseño de un billete, que tiene como monumento nacional un templo católico y no el monumento a la Revolución o el de la Independencia.

2. La parodia. Durante las marchas son cada vez más comunes las representaciones teatrales que satirizan de manera cómica o ridícula las situaciones que los manifestantes descalifican. Si bien este es un género literario o teatral, cada vez es más usado en las manifestaciones públicas. La parodia recurre a satirizar situaciones de la esfera política y a exhibirlas ridiculizando las actitudes y los hechos. La parodia no sólo busca provocar humor; sobre todo, exhibe de manera chusca la desaprobación de un acto o una relación de poder. Esta estrategia se puede apreciar en distintas manifestaciones

(véanse fotos 4, 5, 6, 7, 10 y 11), desde la teatralización de la relación entre el cardenal y el gobernador rebajada a una relación sexualizada, donde se representa al cardenal como parte del Yunque, y se escenifica la carencia de autonomía entre gobernadores e Iglesia; es "sacar del closet" a una organización secreta, que en la teatralización se ostenta públicamente como una religión oficial. O la aparición en escena de la botarga del gobernador González Márquez, que saluda a los pobladores mentándoles la madre con señas, a lo cual todos los presentes pueden responder airosamente: "Chinga la tuya". Estos símbolos adquirían fuerza simbólica mano a mano con las consignas. La parodia está también presente en el uso recurrente de los juegos del lenguaje, principalmente en la transformación de los apelativos del cardenal (rebajándolo a "el Caverna1" y "Su Hociconsísima") y de Emilio, el gobernador de Jalisco (calificándolo de borracho: "Etilio" y "Ebrilio"). Esta manipulación del nombre daba poder de caricaturización al lenguaje usado por los descontentos. Otro uso recurrente en la retórica es el albur, el cual desacraliza a las figuras públicas, y sobre todo entra en juego de oposición con el lenguaje propio de la doble moral, que tiende a ocultar lo malo bajo formas lingüísticas de simulacro o bajo el uso lingüístico de eufemismos. Por su parte, el recurso del albur es una manera de sacar al descubierto lo que las palabras quieren ocultar. Esta situación se vivió con mayor intensidad cuando, ante el desfile del cardenal apócrifo, alguien, de manera sorpresiva, introdujo un muñeco inflable, "desnudo". Este acto provocó distintas emociones y gritos que iban desde el albur que sugería una relación sexual entre los líderes cupulares: "Emilio, puñal, te clava el cardenal", hasta el grito de denuncia sobre la pedofilia al interior de la Iglesia.

3. Los símbolos de ambigüedad. En sus expresiones constantemente se producen híbridos entre los polos en conflicto (Estado laicista y catolicismo social intransigente) que permiten reposicionar nuevas y ambiguas configuraciones identitarias, como el panista avergonzado por su gobernador, o los católicos en desacuerdo con la jerarquía, o la joven que anuncia: "Soy católica, no estúpida". Retomando a Homi K. Bhabha (2012: 48), estas expresiones tienen un "valor transfor-

macional del cambio [que] está en la rearticulación, o traducción, de elementos que no son ni el *Uno* ni el *Otro* sino algo distinto, que cuestiona los términos y territorios de ambos".

4. Los símbolos ambivalentes y su capacidad transgresora. En los actos performativos y en los emblemas que fueron registrados por las fotografías podemos apreciar distintos ejemplos de transgresión de los símbolos consagrados, o símbolos dominantes de la patria, como revivir a Juárez, padre del liberalismo, como el símbolo unificador de la patria, o incorporarlo al halo de la Virgen de Guadalupe (como representante del catolicismo nacional); al colocarlos en el contexto del otro se generan símbolos ambiguos:

> Es en la ambivalencia puesta en acto en el presente enunciativo (disyuntivo y multiacentuado) lo que muestra el objetivo del deseo político, lo que Hall llama "clausura arbitraria", como el significante. Pero esta clausura arbitraria es también el espacio cultural para abrir nuevas formas de identificación que pueden confundir la continuidad de las temporalidades históricas, confundir el orden de los símbolos culturales, traumatizar la tradición (Bhabha, 2012: 218)

El recurso de los *collages* para sintetizar su presencia en un solo emblema tiende a romper con las purezas de los contenidos de representación de los símbolos raíz, situándolos en una nueva tesitura que crea símbolos en el entre-medio, como narrativa contra-hegemónica frente al sentido de consagración de una nación profundamente católica o una nación sacralizada por su laicidad. Los símbolos parecen pronunciarse por: ni lo uno, ni lo otro.

5. La inversión de roles dominantes/dominados. Arnold Van Gennep (1969) definió los rituales de carnaval como rituales de inversión de los roles hegemónicos que justifican órdenes de dominio o de superioridad en la estructura social. En las fotografías se puede también atender estas estrategias. Quizá lo más visible sea en la foto 8, de los católicos laicos que excomulgan al cardenal por hereje, y en la foto 15, de la Ciudadana Justiciera. Ambas representaciones buscan invertir

los roles atribuidos por las estructuras sociales, el primero de la Iglesia y el segundo del Estado.

Por último, considero que estas categorías bien pueden ser utilizadas para el análisis performativo de las narrativas simbólicas en otras marchas ciudadanas, en las cuales podemos encontrar las mismas estrategias que, en contextos y coyunturas diferentes, adquieren sentidos de negociación política con los discursos y posiciones oficiales. En este sentido, la potencialidad de su análisis es atender los discursos emergentes contra-hegemónicos, basados ya no en el lenguaje hablado sino en el lenguaje simbólico, que actúa desde los márgenes y que construye otras ideas o maneras de imaginar e incidir en el orden social.

Bibliografía

Bhabha, Homi K. (2012). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

Barthes,Roland (1986). *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*. Barcelona: Paidós.

Blancarte, Roberto (2004). *Entre la fe y el poder. Política y religión en México.* México: Grijalbo.

Blancarte, Roberto (coordinador) (2008). *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México: El Colegio de México.

Bourdieu, Pierre (1971). "Genèse et structure du champ religieux". *Revue Française de Sociologie* XII: 295-334.

Bourdieu, Pierre (2003). *El arte medio*. Barcelona: Gustavo Gili.

Cox, Harvey (1985). *La religión en la ciudad secular. Hacia una teología postmoderna*. Santander: Sal Terrae.

Cruces, Francisco (1998). "El ritual de la protesta en las marchas urbanas". En *La ciudad y los ciudadanos imaginados por los medios*, coordinado por Néstor García Canclini, 26-83. México: Grijalbo.

Debray, Régis (1994). *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*. Barcelona: Paidós.

Delgado, Álvaro (2003). *El Yunque. La ultraderecha en el poder.* México: Plaza y Janés.

Gaytán, Felipe (2014). "Bucle entre laicidad y derechos humanos". *Revista Cultura y Religión* 8 (1). Disponible en <http://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/culturayreligion/article/view/442>.

Geertz, Cliford (1987). *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.

Giumbelli, Emerson (2014). *Símbolos religiosos em controversias*. São Paulo: Terceiro Nome.

González Ruiz, Édgar (2008). "Jalisco protesta contra el limosnazo". Disponible en <http://www.kaosenlared.net/noticia/jalisco-protesta-contra-limosnazo> [última consulta: 13 de julio de 2009].

Grossberg, Lawrence (2012). *Estudios culturales en tiempo futuro. Cómo es el trabajo intelectual que requiere el mundo de hoy*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Tagg, John (2005). *El peso de la representación*. Barcelona: Gustavo Gili.
Torre, Renée de la (2006). "La guerra de los símbolos en la interacción entre el guadalupanismo y el patriotismo". *Revista Portal* 2 (3): 21-34.
Torre, Renée de la (2014). "Los símbolos y la disputa por la definición de los límites entre fe y política en México". En *Los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica*, coordinado por Aldo Amegeiras, 17-39. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
Turner, Victor (1974). *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Itaca y Londres: Cornell University Press.
Turner, Victor (1980). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
Van Gennep, Arnold (1969). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial.

II. CREYENTES, CREENCIAS Y SENTIDOS

Combinar metodologías: una apuesta entre el control y la flexibilidad

Cecilia Delgado Molina

Estudiar científicamente la religión es un reto en distintos niveles. Primero, en este país, en un Estado marcado muchos años por el anticlericalismo, ha constituido un esfuerzo colectivo ganar legitimidad y espacios para hacerlo. Y en un contexto más global, ir construyendo un espacio que se ocupe de pensar el fenómeno religioso más allá de una sociología al servicio de las pastorales o de una sociología de las religiones que se ocupe de los corpus religiosos institucionalizados.

Constituye también un reto metodológico, porque el fenómeno religioso es un hecho multidimensional cuya aprehensión no resulta fácil, y si bien han existido fructíferos debates sobre la pertinencia de definir el propio objeto de investigación, es un objeto "cuya existencia y persistencia dirigen directa o indirectamente [...] [la] existencia y [...] persistencia social [de quien investiga], [...] [de su] identidad y [...] [su] posición social" (Bourdieu, 2007: 94).

Quienes nos dedicamos a investigar el fenómeno religioso manejamos de una forma u otra nuestras creencias y nuestra pertenencia o no al campo religioso, y abordamos de una forma u otra las complicaciones que esto tiene para el desarrollo de la investigación, especialmente porque en la academia estamos más acostumbrados a presentar los resultados que a discutir los procesos que nos llevaron a ellos. Este texto busca ser una reflexión a partir de mi propia

experiencia de trabajo sobre el lugar que la metodología ha ocupado en mis investigaciones para mediar entre controlar mi posición y pertenencia, para "dominar los efectos de esta pertenencia y agotar en ella las informaciones necesarias para producir una objetivación no reductora, capaz de superar la alternativa del adentro y el afuera, de la adhesión ciega y de la lucidez parcial" (Bourdieu, 1997: 96).

Recupero para ello dos experiencias de investigación cualitativa. La primera dio origen a mi tesis de maestría (Delgado Molina, 2013) sobre las mujeres activistas provida en Argentina, realizada entre 2010 y 2012. La segunda constituye mi investigación doctoral[1] —que en el momento de escribir estas líneas aún está en curso—, sobre las relaciones entre política y religión en el contexto de violencia social e iniciativas de construcción de paz en el estado de Morelos. A partir de ellas reflexiono sobre el papel de la metodología para controlar y aprovechar mi propia subjetividad en el proceso de investigación.

La metodología no es aislada

Estudiar sociológicamente la religión ha implicado una búsqueda para definir este objeto de estudio en términos sociológicos. La división más clásica es la de las definiciones funcionales y sustantivas de la religión. No estamos aquí proponiendo discutir estas definiciones ni búsquedas teóricas; sin embargo, éstas no pueden soslayarse si asumimos, como lo hacemos, la práctica sociológica como práctica científica, un *continuum* dialéctico entre la epistemología, la teoría y la metodología que debe estar fuertemente arraigado en las realidades empíricas que buscamos estudiar.

Así pues, nuestras elecciones metodológicas no son seleccionar una o varias técnicas de recolección de datos, sino que comienzan desde nuestras preguntas de investigación, pues hacer las preguntas

[1] "Religión y política en un contexto de violencia: el caso de Morelos (2012-2017)", para obtener el grado de doctora en Ciencias Políticas y Sociales por la Universidad Nacional Autónoma de México.

sociológicamente pertinentes y expresarlas en términos conceptuales implica al mismo tiempo una búsqueda teórica; como decía Ferdinand de Saussure, "el punto de vista crea el objeto" y "por parcial y parcelario que sea, [el objeto de investigación] no puede ser definido y construido sino en función de una *problemática teórica*" (Bourdieu, Chamboderon y Passeron, 2008: 60; cursivas en el original).

Esta elección o definición teórica implica, necesariamente, una posición ontólogica sobre la forma en que concebimos la realidad empírica a la que nos enfrentamos, y al mismo tiempo, una posición epistemológica sobre la forma en que construimos el conocimiento científico, en la que no podemos soslayar los orígenes de los conceptos con los que trabajamos ni sus implicaciones metateóricas, que no por no estar explicitadas, no existen; ni la posicionalidad desde la que escribimos.

Ello implica historizar y hacer uso crítico de conceptos y teorías, así como sobre el lugar de articulación de la palabra desde donde nos situamos, pues estoy convencida de que las preguntas no son "neutrales", sino que implican en sí mismas una forma de concebir "lo social".

Cuando nos proponemos estudiar cualquier dimensión del fenómeno religioso nos enfrentamos al ¿cómo hacerlo?, ¿qué método nos permite aprehender mejor la realidad empírica que estamos estudiando? Lo primero es que tenemos que tener claridad de que no existe "el método" y que debemos cuidarnos siempre de no caer en los esencialismos, porque no se trata de una caja de "métodos" de la que podemos tomar "el que sea", sino que debemos mantenernos en la permanente reflexión del diálogo entre teoría-metodología y realidad empírica. La elección de las prácticas de investigación debe estar dada por los problemas que se han formulado y por los contextos en que éstos han sido ubicados (Denzin y Lincoln, 2009), puesto que, como bien señala Pierre Bourdieu, no es válido separar el método del objeto, ni dedicarnos, como el enfermo, a limpiar los anteojos sin ponérnoslos nunca, sino a utilizar el método heurísticamente (Bourdieu, Chamboderon y Passeron, 2008).

Del Método de Análisis Estructural de Contenido a la etnografía

Cuando realicé la investigación que dio origen a mi tesis de maestría, me preguntaba sobre el activismo provida, particularmente sobre las mujeres: ¿eran en realidad un universo tan uniforme como se pensaba desde los activismos a favor de las legislaciones pro aborto o interrupción legal del embarazo? Hay mujeres que dedican "su vida" a ello, entre 20 y 40 horas a la semana en actividades "a favor de la vida", como ellas las definen. ¿Por qué invertían tanto tiempo en ello?

Las propias preguntas implicaban ciertas concepciones acerca de esta realidad, como asumir que estas mujeres tenían motivaciones propias y no que eran "movilizadas o enviadas por la Iglesia", para empezar.

Los acercamientos teóricos desde la sociología de la cultura (Hiernaux y Remy, 1978) acerca de la construcción de sentido y la forma en que se moviliza nuestra economía afectiva me permitieron afinar la pregunta para pensar más precisamente: ¿qué motivaba a algunas mujeres a realizar activismo provida?, ¿qué representaciones simbólicas daban sentido a su actuar? Entonces vino el problema metodológico: ¿cómo aprehender las motivaciones y las representaciones simbólicas? Más allá de pensar la técnica de relevamiento de datos, que realicé con entrevistas en profundidad, ¿cómo trabajar con estas entrevistas?

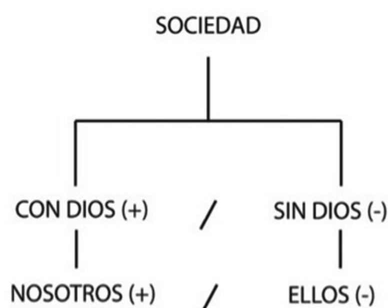
La elección del método se presentó como una elección en relación con el problema empírico y el marco teórico con el que estaba problematizando la pregunta. Trabajé entonces con el Método de Análisis Estructural de Contenido (MAE) (Suárez, 2008a), que se focaliza en las prácticas sociales verbales o no verbales para "extraer la estructura elemental que funda el sentido para el sujeto" (Remy, 2008: 66) y "los principios de ordenamiento del mundo por parte de los actores sociales" (Ruquoy, 1990: 95), a partir de los cuales se obtienen los "modelos culturales" que comparte un grupo o colectivo social.

El método es una adaptación sociológica del modelo actancial de Algirdas Julien Greimas, que se ocupa de la estructura generativa y la

lógica implícita de los materiales, concentrándose en la articulación de lo afectivo con lo social (Remy, 2008) y, a partir de una serie de procedimientos operativos claramente definidos, busca extraer los "modelos culturales" que son "referencias comunes para un sector más amplio que responde a una estructura similar de funcionamiento" (Suárez, 2008b: 120) y las formas socialmente típicas que los conforman, para remitirnos a las condiciones sociales a partir de las cuales son puestos en escena, persisten o se transforman.

La investigación se llevó a cabo en Argentina, pues me interesaba particularmente la asociación del catolicismo con la construcción de la "patria" (Mallimaci, 1996; Ameigeiras, 2008), así como la presencia de la Iglesia en el Estado (Mallimaci y Giménez-Beliveau, 2007; Mallimaci y Esquivel, 2011). Como mis intuiciones personales apuntaban, estas mujeres organizan "su mundo" a través de dos grupos claramente identificados como excluyentes:

Figura 1
Isotopía A



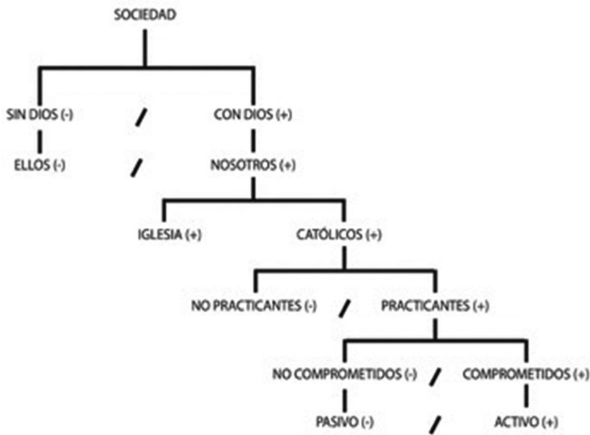
Fuente: Delgado Molina, 2013: 94.

No es fácil decidirse a estudiar un grupo con cuyas convicciones personales o políticas se tiene distancia; se requiere controlar los juicios que espontáneamente surgen, y al ser esta mi primera experiencia importante como investigadora, el MAE, al partir de procedimientos

operativos puntuales, me permitió controlar “mi sentido común”[2] y mis distancias personales con el tema.

Fue al laborar detalladamente con la metodología que pude trabajar los materiales con distancia, tanto de mis convicciones personales como de las simpatías que a lo largo de los meses que duró el trabajo de campo había desarrollado por estas mujeres. Esto me permitió percibir que esta distinción es de mayor complejidad (figura 2), no sólo por su clasificación, sino porque se articula en torno a la dicotomía entre “saber” o “ignorar” (Isotopía C), lo que da sentido y fuerza a su movilización pastoral (figura 3), que era uno de los ejes centrales de mis preguntas de investigación.

Figura 2
Estructura en abanico, Isotopía A



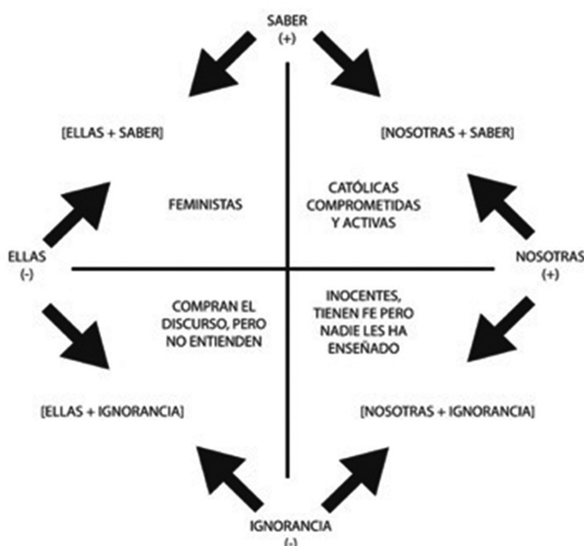
Fuente: Delgado Molina, 2013: 98.

Si bien estas mujeres se ven a sí mismas como perdedoras globales de la batalla, en términos de la sociedad en su conjunto, pues afir-

[2] Me refiero al “sentido común” desde la idea de Bourdieu, como la “sociología espontánea” que nos aleja de la comprensión científica, y no desde la perspectiva de la fenomenología de Schütz (1974), que busca estudiar este “sentido común” como fuente de significación y construcción social de la realidad.

man saber que la mentalidad de la gente va cambiando poco a poco y que "las leyes se aprobarán tarde o temprano",[3] se ven también como portadoras de un destino superior y afirman la razón de su activismo en función de su "saber", de su "conciencia", la que sienten responsabilidad de transmitir a partir de la enseñanza, efectivizada a través de la labor pastoral.

Figura 3
Estructuras cruzadas de Isotopías A y C



Fuente: Delgado Molina, 2013: 100.

[3] No considero que estas conclusiones puedan ser extrapoladas a otros activismos de este tipo fuera de Argentina, pues el desarrollo de las discusiones sobre los derechos sexuales y reproductivos en Argentina sigue su propia lógica; baste considerar que es hasta 1986 que se aprueba el uso de anticonceptivos por parte del Estado y se abandona la política pronatalista; pero que en 2010 se convirtió en el primer país latinoamericano en reconocer el matrimonio entre personas del mismo sexo a nivel nacional, y en 2012 aprueba una vanguardista "Ley de Identidad de Género" que permite la rectificación registral sin obligación de acreditar intervención quirúrgica pero además incluye en el Plan Médico Obligatorio (PMO) el acceso a los tratamientos e intervenciones para "adecuar el cuerpo, incluida su genitalidad, a su identidad de género autopercibida" sin costo extra (Delgado Molina, 2013: 76).

No pretendemos presentar el MAE en detalle[4] ni los resultados de esta investigación;[5] con suerte, un diálogo dialéctico entre el caso empírico y la teoría va afinando nuestra observación y comprensión, así como la definición del problema en términos conceptuales y orientando nuestras elecciones metodológicas y las técnicas de relevamiento de datos. Pero las realidades empíricas nos rebasan y nos obligan a preguntarnos permanentemente sobre las elecciones, a tomar decisiones sobre los límites y, siempre sin facilidad, poner punto final.

Durante el trabajo de campo en Argentina la experiencia evolucionó de manera distinta a lo planeado y me encontré haciendo una experiencia de observación participante privilegiada, al acompañar a una delegación coordinada por miembros de una universidad católica y una parroquia de la Capital Federal, durante el 26 Encuentro Nacional de Mujeres,[6] un espacio en el que se enfrentan, simbólica y presencialmente, las mujeres activistas pro legislación del aborto y las mujeres activistas antilegislación o provida.[7]

Mientras asistía a un Congreso sobre Familia y Vida en la Universidad Católica Argentina, logré contactar con una mujer que formaba parte de este grupo y me invitó a acompañarla en el viaje de 24 horas hacia Bariloche. Si bien todas estas mujeres sabían que yo realizaba una investigación de la Universidad Nacional Autónoma de México,

[4] Para conocer en detalle el MAE para el trabajo sociológico, recomendamos Suárez, 2008a.

[5] La tesis de maestría a la que nos referimos puede consultarse en la dirección: <http://132.248.9.195/ptd2013/mayo/511010015/Index.html>

[6] Con sede en la ciudad de Bariloche, Provincia de Río Negro, Argentina, del 8 al 10 de octubre de 2011.

[7] Y hago esta distinción porque la propia designación de los grupos constituye una batalla simbólica. Las activistas conservadoras se llaman a sí mismas "provida" y llaman a las otras "abortistas", mientras que los grupos de mujeres a favor de una legislación del aborto se llaman a sí mismas "por el derecho a decidir" o "pro legislación" y "a favor de la interrupción legal del embarazo", buscando activamente eliminar la palabra "aborto", que está ya cargada de un juicio social, mientras que ubican a las otras mujeres como "las católicas" (en Argentina, en el contexto de este Encuentro Nacional de Mujeres).

mi condición de extranjera me abrió puertas privilegiadas. Hasta donde sé, ésta es la primera experiencia documentada del Encuentro Nacional de Mujeres desde "las católicas", quienes mostraron un gran deseo de explicarme lo que pensaban "las mujeres argentinas" y cómo eran "las católicas" en Argentina.

El material recogido en esta experiencia constituyó una de las riquezas fundamentales de la investigación que, sin embargo, no era "utilizable" con la metodología seleccionada, y que, no obstante, abría la posibilidad de acercarse a un escenario que me permitió observar los vínculos entre lo estructural, lo personal y lo institucional en la lucha por las legislaciones de los derechos sexuales y reproductivos; y que particularmente me permitió reflexionar sobre una diferencia que se esbozaba en las entrevistas en profundidad, pero que no alcanzaba a definir.

Se trataba de la exclusión de la Iglesia —en tanto institución— como un coadyuvante en la búsqueda fundamental de estas mujeres. Esta exclusión se da con base en dos criterios distintos: por un lado, aquellas mujeres que consideran que la institución hace concesiones y se ha desviado de la misión que le corresponde, por lo que la responsabilidad de continuar en el camino verdadero de esa búsqueda fundamental queda en los laicos —varones y mujeres—; por el otro, aquellas mujeres que valoran que la Iglesia, expresada por estos otros católicos —varones y mujeres—, es muy fundamentalista y no da respuestas a la realidad concreta con la que se enfrenta.

La experiencia del Encuentro Nacional de Mujeres quedó recogida en la tesis como un capítulo de texto etnográfico que daba cuenta de estos modelos culturales encontrados con el MAE en acción y puse punto final para obtener el grado, pero me quedé con la experiencia de la riqueza que podía dejar la etnografía como método y enfoque, con una "espinita" sobre las oportunidades que dejaba para aprehender otros aspectos del fenómeno religioso.

De la etnografía al análisis de *habitus*

Desde esta experiencia es que, al realizar mi investigación doctoral, que trata sobre las relaciones entre religión y política en Morelos en el contexto de violencia y construcción de paz actual (2012-2016), decidí abordar el proyecto metodológicamente desde la etnografía, focalizando el proceso social en sí mismo, en el momento en que sucede la acción, a partir de la observación y la participación, documentando las prácticas de actores individuales y colectivos, así como de las instituciones y las interpretaciones que de ellas se hacen.

El enfoque me permite recuperar e incorporar la familiaridad que tengo con el contexto y las múltiples entradas que tengo en el campo.[8] Sin embargo, esta misma familiaridad y mi necesidad de extrañamiento con el problema requieren que tenga especial atención al proceso metodológico para controlar el proceso en la investigación, y ése es para mí uno de los valores fundamentales de la reflexión permanente sobre el método.

Se trata de aprehender mejor nuestro objeto de estudio, pero al mismo tiempo controlar el proceso de interpretación que requiere comprender (*verstehen)* diversos aspectos del fenómeno religioso. "Los métodos deben incluir procedimientos que privilegien el conocimiento de los mecanismos interpretativos que usamos" (Castro, 1996: 60) y que enfaticen la necesidad de estudiar los procesos sociales en tanto construcciones no independientes de los individuos, subrayando "la relación íntima entre el investigador y aquello que estudia, y las restricciones contextuales que dan forma a la investigación" (Denzin y Lincoln, 2009: 62).

El proceso ha sido hasta ahora similar. Frente a una realidad empírica, que en este caso son las relaciones de política y religión en el estado de Morelos, que atraviesa circunstancias de violencia

[8] Soy morelense, he vivido siempre en el estado, y diversos miembros de mi familia y de mis redes sociales personales han participado o participan en procesos en los que religión y política convergen, si bien yo nunca he participado personalmente en estos procesos.

social y en la que surgen iniciativas de construcción de paz desde la Iglesia católica, sean institucionales o de los laicos, he buscado definir conceptualmente el problema a partir del diálogo con diversos enfoques teóricos. Después de discutir con las teorías o el paradigma de la secularización y los enfoques sobre laicidad, he optado por construir el problema de investigación desde un enfoque de la teoría bourdiana, a partir de los conceptos de *campo* y *habitus*. Las preguntas de investigación se han afinado y el diálogo con la teoría me ha permitido situar la mirada empírica de manera más eficaz, lo que ha resultado imprescindible, pues mi familiaridad con el caso provoca que fácilmente me extravíe. La teoría me ha servido, pues, para construir una metodología etnográfica teóricamente informada, que permita saber cómo y qué observar, lo que promueve una dialéctica que refresca la teoría a partir del dato empírico y sitúa en condiciones concretas sus postulados, pero al mismo tiempo permite observar estas condiciones concretas alejados del "sentido común" (Willis y Trondman, 2000).

El trabajo etnográfico, reflexionado y elaborado en su triple acepción en tanto enfoque, método y texto (Guber, 2001:12), da cuenta de momentos diversos en el proceso metodológico. En tanto un enfoque que permite abordar la investigación de una forma específica, que se acerca a la recolección de datos a partir de técnicas específicas que se sitúan en su acepción metodológica y que tienen como objetivo producir un tipo específico de texto que dé cuenta de las observaciones y análisis, distinguiéndose así del texto descriptivo o literario. Como oficio, necesita la apertura para desarrollar nuevos aprendizajes como parte del oficio de investigador social, pues este enfoque "moviliza la totalidad de la inteligencia y la sensibilidad del investigador" (Laplantine, 1996: 18, citado por Ameigeiras, 2006: 119), que requiere aprender a "estar", a "mirar", a "escuchar" y a "registrar", asumiendo el carácter básicamente relacional de la investigación social.

Esto exige la disposición a ser interpelada por la propia investigación, en tanto implica un tipo de socialización particular con el

entorno y los sujetos que se estudian, que me involucra de forma completa, momento "en el que se intensifica la capacidad del investigador de 'percibir' la realidad, pero en el que, a su vez, se agudiza su exposición a la misma, con las implicancias que esto acarrea en el nivel de movilizaciones internas y emociones diversas" (Ameigeiras, 2006: 118).

Éste no es un tema fácil, requiere mantener el tono reflexivo en la investigación etnográfica, pues, como señala Francisco Ferrándiz (2011: 67) al hablar sobre su trabajo de campo en Cuevas del Valle, donde pasó su infancia, "me enfrenta además a mis propios fantasmas familiares", por lo que resulta crucial, como dice Bourdieu al hablar de su experiencia al estudiar su pueblo natal, Bearn, "controlar la experiencia" y "volver exótico lo banal" (en Carles, 1999, minuto 52:49), pues "no es sólo la experiencia la que hace buena sociología. La cuestión es cómo trabajar la propia experiencia para sacar algo de ella [...]. Se tiene que hacer un análisis reflexivo" (minuto 47:23).

Esto nos pone en la permanente tensión de mediar entre los conceptos de experiencia próxima, aquellos que nuestros sujetos de estudio pueden "emplear naturalmente y sin esfuerzo alguno para definir lo que él o sus prójimos ven, sienten, piensan, imaginan, etcétera, y que podrían comprender con rapidez en el caso de que fuese aplicado de forma similar por otras personas" (Geertz, 1983: 75), y los conceptos de experiencia distante, aquellos que utilizan los especialistas para lograr sus propósitos científicos.

En este caso, la tensión es crucial porque muchos de los términos o expresiones me son demasiado próximos, familiares desde niña, y la investigación efectivamente me ha enfrentado a mis propios fantasmas familiares. Por ejemplo, al escribir mi primer borrador sobre el contexto histórico, me fue difícil separarme de los relatos casi míticos y apologéticos que en mi casa familiar se hacían sobre don Sergio Méndez Arceo, quien fue obispo de Cuernavaca entre 1952 y 1982, y sobre la teología de la liberación, por lo que me quedaba "en la inmediatez, enmarañada en lo vernacular" (Geertz, 1983:75). Tuve que

regresar algunos pasos, especialmente a la teoría y la metodología, para volver a escribir.

En el otro extremo, al escribir el desarrollo de mi problema de investigación para el documento de la disertación, y buscando objetivar esta experiencia, alejándome de la experiencia próxima, terminé produciendo un primer borrador cargado de conceptos teóricos, "encallado en abstracciones y asfixiado en la jerga" (Geertz, 1983: 75).

Por ello, es sustantivo equilibrar estos dos tipos de conceptos y situar la forma en que deben ser desplegados para lograr una interpretación que ponga en juego el conocimiento y la familiaridad con el campo, pero también conseguir al mismo tiempo las herramientas teórico-metodológicas que permitan un análisis que no sea reductivo ni incomprensible.

La etnografía, abordada con rigor teórico y metodológico, abre la posibilidad de incorporar la singularidad de mi posicionamiento, considerando la reflexividad como centro de la forma y el modo de hacer conocimiento social, lo que implica considerar a las personas "como parte del mundo social, interactuando, observando y participando con otros [...] en un contexto y en una situación espacio-temporal determinada y, desde allí, considerar al propio investigador como parte del mundo que estudia" (Ameigeiras, 2006: 115), cuidando siempre ahogar "el profeta social que el público le pide encarar y la tentación de ceder a una 'complacencia cómplice' de escribir lo que los agentes a quienes se estudia quieren escuchar" (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2008: 47).

De ahí que he decidido incorporar la metodología de análisis de *habitus*,[9] que se ocupa de indagar sobre la lógica de la práctica religiosa a partir de procedimientos muy controlados y específicos (Schäfer, 2009, 2015). Mi apuesta es que la combinación de estas metodologías enriquezca la investigación, al permitirme incorporar la singularidad de mi posicionamiento y, con ello, elementos que ayudan a compren-

[9] Para conocer más sobre esta metodología, sugiero la lectura del capítulo de Adrián Tovar Simoncic en este mismo volumen.

der las dinámicas que ahí se desarrollan, mientras que el análisis de habitus me permite objetivar los textos producto de las entrevistas específicamente diseñadas para esta metodología.

El análisis cualitativo de los *habitus*, desde esta propuesta metodológica, busca construir la praxis de los sujetos como principio organizador del *habitus, la estrategia, el capital, los bienes, signos y discursos,* para reconstruir el significado como un *modus operandi*, en su dimensión relacional y productiva entre las relaciones simbólicas y objetivas de los actores, al mismo tiempo que entre los factores de la práctica social objetivos y corporalizados (Schäfer, 2015: 327-328).

El proceso analítico permite desplegar las potencialidades "de reunir en una teoría *conceptos de carácter relacional* y a la vez *disposicional*" (Mallimaci, 2007: 19), que "reintroducen al agente individual y su capacidad inventiva en la estructura, pero poniendo de relieve que él y 'su manera' son el producto de una historia social" (Martínez, 2007: 93), lo que permite pasar del sentido común tanto de agentes como de investigadores, para dar lugar al estudio del sentido práctico de los agentes sin caer en clasificaciones binarias (objetivo/subjetivo; individuo/sociedad, teoría/práctica) que dificultan la comprensión del mundo social.

La apuesta metodológica busca, además de situarse en un universo coherente en esta tríada, resolver una tensión permanente en toda investigación, que en este caso me resulta medular: mi propia subjetividad. Deseo poder aprehender el conocimiento que tengo del contexto y las posibilidades de circulación en el campo, pero al mismo tiempo resulta un reto metodológico que la investigación resulte un producto científico y no un recuento anecdótico, puesto que "la familiaridad con el universo social constituye el obstáculo epistemológico por excelencia para el sociólogo, porque produce continuamente concepciones o sistematizaciones ficticias, al mismo tiempo que sus condiciones de credibilidad" (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2008: 31).

Ahí, la metodología de análisis de *habitus* resulta un balance sustancial, puesto que permite objetivar los textos, tratarlos como si

de cualquier otro texto se tratase, toda vez que se asienta en operaciones determinadas que pueden ser operadas por la investigadora o por cualquier otro investigador que conozca el método sin que los resultados deban variar, lo que nos permite el trabajo de controlar nuestro propio *habitus*. Además, dicho método puede enriquecerse con el uso de otros materiales de corte cualitativo recolectados en la investigación; por ejemplo, con lo obtenido mediante el trabajo etnográfico, desde la fidelidad a los saberes que sobre su propia existencia social tienen los creyentes, los especialistas religiosos[10] y otros agentes involucrados, así como otras dimensiones significantes en el espacio social: escenas sociales, significaciones visuales, uso y organización del espacio, entre otras.

Además, la selección metodológica mantiene la tensión epistemológica entre individuo y sociedad, que me es primordial al concebir el quehacer sociológico; en este caso, entre el conocimiento personal del campo que tiene la investigadora —su subjetividad— y el reto metodológico que implica erigirse en "sujeto de conocimiento del mundo social cuando se lleva ese mismo mundo social en los pliegues del cuerpo, cuando el sujeto y el objeto están unidos sin saberlo desde el inicio, cuando objetivar es destruir lo que se objetiva" (Martínez, 2007: 170) y busca "asegurar una comprensión en profundidad del fenómeno estudiado" (Denzin y Lincoln, 2009: 52).

Lecciones aprendidas y lecciones no resueltas

La reflexión metodológica debiera ser una pestaña abierta siempre; no creo que esté resuelta. Aunque con el tiempo se domine mejor, si se asume como un logro resuelto se corre el riesgo de que nuestras investigaciones no tengan rigor o no se extraiga de ellas su verdadera

[10] Al hablar de "especialistas religiosos" lo hago en el sentido de Bourdieu, como aquellos "socialmente reconocidos como los detentadores exclusivos de la competencia específica que es necesaria para la producción o la reproducción de un *cuerpo deliberadamente organizado* de saberes secretos" (Bourdieu, 2006: 42).

riqueza. Al mismo tiempo, sin fetichizarlas, siempre en un diálogo permanente con los problemas de investigación y con la teoría, como un triángulo o, mejor, como una espiral sobre la que hay que volver en círculos concéntricos que se amplían mientras mejor comprendemos nuestro quehacer científico en general y nuestro problema de investigación en lo particular.

Por ejemplo, he aprendido, a la mala, como muchas cosas en el proceso de formación como investigadora, que la teoría debe estar también en medio del proceso y en la escritura misma; pero no por la teoría en sí misma, sino para auxiliar en la comprensión del fenómeno social en relación con la evidencia etnográfica. Frente a la escritura de una parte de la tesis que busca situar el contexto sociohistórico de las relaciones entre política y religión en Morelos y con un acervo importante de fuentes y evidencia etnográfica, me ocupé de estructurar el capítulo sin un diálogo reflexivo entre la formación teórica, los conceptos sensibles y los puntos analíticos que me permitieran salir de un producto puramente descriptivo o anecdótico.

Perdí de vista que debía apostar por la nada fácil tarea de la construcción de los campos y sus intersecciones. Tal vez necesitaba ordenar descriptivamente los datos para ahora trabajar con ellos en este tejido fino que implica construir un trabajo científico; el hecho es que he tenido que volver sobre mis pasos y escribir de nuevo.

Combinar metodologías ha sido una apuesta que busca mediar entre mi posición, mi acceso o mi conocimiento al campo,[11] y la necesidad de controlar la interpretación de los datos obtenidos. Me es claro que el MAE y el análisis de *habitus* tienen puntos en común; no he seleccionado estas metodologías aleatoriamente, sino que se encuentran en el corazón de la discusión sociológica que a mí me interesa, que parte de preguntarnos por la objetividad de las estructuras y la experiencia de los agentes sociales, de hasta qué punto sus

[11] Pensado aquí en términos etnográficos como una "ubicación" en la que se intercalan múltiples sitios y lugares sociopolíticos (Gupta y Ferguson, 1997: 37) o sociorreligiosos, y no en los términos teóricos de Bourdieu.

trayectorias son efectivamente productivas y hasta qué punto están determinadas por su lugar en el espacio social, articulando la idea del ser humano como objeto y sujeto a la vez, de manera que se consideren "las causas objetivas (los hechos sociales, esas fuerzas estructurales exteriores a la conciencia de los individuos y que se imponen a ellos) y las intenciones subjetivas (las motivaciones que dan sentido a sus conductas)" (Bajoit, 2008: 14). Para el futuro, me queda pendiente una reflexión sobre los límites y las potencialidades de ambas propuestas metodológicas.

Si bien todas las propuestas metodológicas que han sido abordadas en este texto pueden ser útiles para abordar investigaciones diversas, lo son particularmente en el estudio de los fenómenos religiosos. El MAE nos permite acercarnos a los modelos culturales que dan sentido al actuar de las personas y la forma en que canalizan su energía vital, o a las valoraciones que se hacen del tiempo y el espacio, entre otras. En el caso de la investigación con las mujeres argentinas, pude comprender cómo la idea de la trascendencia como fuerza vital permitía pensar el tiempo en términos escatológicos y el espacio en términos sagrados, lo que me develó sus motivaciones profundas para involucrarse en una batalla cultural que consideran perdida pero que al mismo tiempo valoran como una responsabilidad.

Por su parte, el análisis de *habitus* me ha permitido observar transformaciones identitarias cuando las personas asumen razones por las que ocurren cosas negativas y son capaces de interpretarlas positivamente al atribuirles razones religiosas, lo que implica una orientación determinada para la acción, que es impulsada por sus universos simbólicos religiosos y que por ello se configura de acuerdo con las formas de percepción y evaluación de determinada experiencia, no sólo con las limitaciones u oportunidades del campo en el que se encuentran. Esto me ha permitido comprender las acciones políticas que ciertos grupos emprenden, que están fundadas en su concepción del Reino de Dios y, por el contrario, la negativa de determinados grupos a involucrarse en acciones políticas por las mismas razones.

Al orientarse en los procesos de significación y sentido, ambos métodos resultan particularmente útiles para identificar las interpretaciones y argumentaciones religiosas que dan sentido al actuar de los creyentes e indagar cómo tienen efectos sobre la praxis concreta en procesos que a primera vista podrían parecernos incomprensibles.

Finalmente, una lección aprendida es que la realidad empírica rebasa siempre mis proyecciones y mis elecciones metodológicas. En la investigación que ahora desarrollo, como parte del material que he recogido en el curso del trabajo de campo, tengo una serie de homilías y cartas pastorales del obispo de Cuernavaca sobre las que me pregunto si no resultaría más enriquecedor realizar un análisis del discurso. Muy probablemente no lo haga, porque rebasa los límites que ya he trazado, que tienen que ver con las restricciones de tiempos y extensiones que el propio trabajo académico impone, pero esto me deja claro que siempre hay que volver sobre la reflexión: ¿qué método me permite aprehender y comprender mejor el fenómeno en cuestión? Y la reflexión nunca debiera estar cerrada.

Bibliografía

Ameigeiras, Aldo Rubén (2006). "El abordaje etnográfico en la investigación social". En *Estrategias de investigación cualitativa*, coordinado por Irene Vasilachis, 107-174. Barcelona: Gedisa.

Ameigeiras, Aldo Rubén (2008). "Catolicismo y pluralidad religiosa o pluralidad de catolicismos". En *Modernidad, religión y memoria*, coordinado por Fortunato Mallimaci, 59-74. Buenos Aires: Colihue.

Bajoit, Guy (2008). *El cambio social: análisis sociológico del cambio social y cultural en las sociedades contemporáneas*. Madrid: Siglo XXI Editores.

Bourdieu, Pierre (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, Pierre (2006). "Génesis y estructura del campo religioso". *Relaciones* XXVII (108): 29-83.

Bourdieu, Pierre (2007). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.

Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron (2008). *El oficio del sociólogo: presupuestos epistemológicos*. México: Siglo XXI Editores.

Castro, Roberto (1996). "En busca del significado: supuestos, alcances y limitaciones del análisis cualitativo". En *Para comprender la subjetividad. Investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad*, compilado por Ivonne Szasz y Susana Lerner, 57-88. México: El Colegio de México.

Delgado Molina, Cecilia (2013). "Entre lo público y lo privado: mujeres católicas argentinas frente a las legislaciones de los derechos sexuales y reproductivos". Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Denzin, Norman K., e Yvonne S. Lincoln (2009). "Introducción general: la investigación cualitativa como disciplina y como práctica". En *Manual de investigación cualitativa. Vol. I*, 43-101. Barcelona: Gedisa.

Ferrándiz, Francisco (2011). *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*. Barcelona: Anthropos.

Geertz, Clifford (1983). "Desde el punto de vista del nativo: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico". En *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, 73-90. Barcelona: Paidós.

Guber, Rosana (2001). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma.

Gupta, Akhil, y James Ferguson (1997). *Antrophological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley: University of California Press.

Hiernaux, Jean-Pierre, y Jean Remy (1978). "Sociopolitical and charismatic symbolics: Cultural change and transaction of meaning". *Social Compass* XXV (1).

Mallimaci, Fortunato (1996). "Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983)". *Revista de Ciencias Sociales* 4: 181-218.

Mallimaci, Fortunato (2007). "Prólogo". En *Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica. Del estructuralismo genético a la sociología reflexiva*, de Ana Teresa Martínez, 15-20. Buenos Aires: Manantial.

Mallinaci, Fortunato, y Juan Cruz Esquivel (2011). "Catolicismo, política y sociedad en el Bicentenario de la Argentina". *Revista Argentina de Ciencia Política,* 127-157.

Mallimaci, Fortunato, y Verónica Giménez-Béliveau (2007). "Creencias e increencias en el cono sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo privado". *Revista Argentina de Sociología* 5 (9): 44-63.

Martínez, Ana Teresa (2007). *Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica. Del estructuralismo genético a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Manantial.

Martínez, Ana Teresa (2013). "En torno a la noción de campo religioso. Categorías para estudiar religión y política en América Latina". En *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*, coordinado por Verónica Giménez-Béliveau y Emerson Giumbelli, 87-107. Buenos Aires: Biblos.

Remy, Jean (2008). "Mito de la colectividad. Dialéctica del sí y de lo social". En *El sentido y el método. Sociología de la cultura y análisis*

de contenido , coordinado por Hugo José Suárez, 59-66. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales/El Colegio de Michoacán.

Ruquoy, Danielle (1990). "Les principes et procédés méthodologiques de l´analyse structurale". En *Méthodes d'analyse de contenu et sociologie*, dirigido por Jean Remy y Danielle Ruquoy. Bruselas: Facultés Universitaires Saint-Louis.

Schäfer, Heinrich Wilhem (2009). "Habitus Analysis: A method to analyze cognitive operators of practical logic". Contribución al Congress Beyond Bourdieu. Habitus, Capital & Social Stratification. Copenhagen: University of Copenhagen. Disponible en <https://www.uni-bielefeld.de/theologie/schaefer_publikationen/Schaefer_2009_Habitus-analysis_Copenh_09-11-23_CIRRuS-CC.pdf>.

Schäfer, Heinrich Wilhem (2015). *Habitus Analysis 1: Epistemology and Language*. Berlín: Springer Fachmedien Wiesbaden.

Schütz, Alfred (1974). *Estudios sobre teoría social*. Buenos Aires: Amorrortu.

Suárez, Hugo José (coordinador) (2008a). *El sentido y el método. Sociología de la cultura y análisis de contenido*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales/El Colegio de Michoacán.

Suárez, Hugo José (2008b). "El método de análisis estructural de contenido. Principios operativos". En *El sentido y el método. Sociología de la cultura y análisis de contenido* , coordinado por Hugo José Suárez, 119-142. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales/El Colegio de Michoacán.

Willis, Paul, y Mats Trondman (2000). "Manifesto for Ethnography". *Ethnography* 1: 5-16.

Película

Carles, Pierre (dirección) (1999). *La sociologie est un sport de combat. Avec Pierre Bourdieu*.

Habitus, creencia e individuo. Análisis de *habitus* y lógicas prácticas religiosas

Adrián Tovar Simoncic

La propuesta teórico-metodológica presentada en este ensayo está inextricablemente ligada y emana orgánicamente de un trabajo en equipo realizado desde 2007 en el Centro de Estudios Interdisciplinarios sobre Religión y Sociedad (CIRRuS) de la Universidad de Bielefeld.[1] La agenda perseguida durante los últimos ocho años por este equipo ha sido elaborar una sociología de la religión sostenida principalmente en la teoría social de Pierre Bourdieu, con base en los trabajos de investigación que durante décadas ha realizado Heinrich Schäfer (al frente de este equipo) y en las aportaciones más recientes del resto del equipo desde proyectos empíricos en diversas partes de América Latina y el mundo. En el centro de esta propuesta se encuentra un modelo que pretende hacer fructificar el concepto de *habitus* para la investigación empírica, particularmente para el estudio sociológico de la religión, operacionalizando este concepto a niveles metodológicos y técnicos no provistos por el propio Bourdieu. Esta operacionalización se apoya en la noción de disposición como concepto pivote entre lo teórico y lo metodológico, modelando el *habitus* como una red de disposiciones. Este modelo permite dar seguimiento al imperativo

[1] El lector encontrará, por lo tanto, algunas tomas de postura en primera persona del plural, allí donde el autor considera coincidir con los trabajos conjuntos, y en singular, para referirse a desarrollos propios o desacuerdos.

bourdieuano de una epistemología relacional con un alto grado de control metodológico y abordar —como una cuestión empíricamente abierta y no como teoremas apriorísticos— las dialécticas entre reproducción y creatividad, individuo y colectivo, identidad y estrategia, experiencia e interpretación simbólica, etcétera.

En este aporte se presenta, por un lado, una panorámica —necesariamente escueta— de nuestra propuesta metodológica en general; por otro lado, un ámbito de aplicación derivado de trabajos propios, el estudio crítico de la individualización religiosa. Para ello, el texto se encuentra dividido en tres partes. La primera esboza nuestra perspectiva praxeológica de la religión como objeto de estudio y sitúa el concepto de *habitus* en nuestro andamiaje teórico. La segunda parte profundiza directamente en el concepto de *habitus* y las controversias actuales asociadas con éste, a manera de un telón de fondo que pone las ventajas de nuestro enfoque en una perspectiva más amplia. El tercer apartado, finalmente, contrasta dos aplicaciones del método, mostrando su pertinencia en formas muy distintas de problematización.

La religión como lógica práctica religiosa

Nuestro punto de partida será definir la religión no de manera universal, no como algo *sui generis*, sino como algo relativo a su acaecer social contingente, como una lógica práctica específica (si bien complementaremos esto con una definición formal en cuanto a la relación de contenidos dentro de esta lógica). Es decir, la religión será tratada aquí en primera instancia como una serie de esquemas disposicionales con los que los actores generan interpretaciones de y prácticas en el mundo de su experiencia, durante lo cual la experiencia, la interpretación y las prácticas se constituyen y condicionan mutuamente. Ya en esta primera definición de religión como lógica práctica —donde la estructura de los esquemas disposicionales es estructurada por los sucesivos y simultáneos procesos de socialización y estructura a su vez las prácticas— se encuentran contenidos elementos fundamentales de

la definición "canónica" de *habitus*. Abundaremos en ello en el segundo apartado. Sin embargo, *habitus* es un concepto total en su nivel de abstracción teórica. Las lógicas prácticas se refieren en cambio a las formas en operación del *habitus* que se manifiestan en situaciones concretas en determinados campos de praxis (por lo tanto, es un concepto más cercano al nivel de lo empíricamente observable y, consecuentemente, a la mediación metodológica). Podemos entonces partir, más que de un "*habitus* religioso", de disposiciones religiosas activadas en un campo de praxis correspondiente. De acuerdo con nuestra perspectiva teórica, este campo tampoco difiere de otros campos en cuanto a que es un producto histórico de prácticas socioculturales, que a su vez produce realidades tanto objetivas como incorporadas.

Realidades objetivas en las relaciones de poder, instituciones y distribución de recursos materiales y simbólicos ordenados por las reglas propias del campo de praxis religioso, incorporadas en las disposiciones religiosas que forman parte central del *habitus* de los creyentes. Entre ambas realidades hay una correspondencia, de acuerdo con las condiciones de existencia, las posiciones específicas y los intereses respectivos de los actores en el campo, de acuerdo con la distribución societal de capitales y con las reglas específicas del campo. La lógica práctica religiosa surte, por lo tanto, efecto allí, donde la religión importa, donde cobra relevancia para un conjunto de actores de acuerdo con las situaciones concretas experimentadas. Es pertinente entonces complementar brevemente el planteamiento de la religión como lógica práctica en relación con el concepto de campo.

Habitus-*campo*

Digamos entonces que la religión es un juego específico que produce situaciones donde los esquemas disposicionales correspondientes tienen sentido, pero éstos no son verificables fuera del actor y su praxis, sólo cuando, en su forma incorporada, son enunciados en prácticas discursivas, y cuando, en su forma objetivada, en una situación práctica la materia inerte cobra vida simbólica por la manera en que

los actores se refieren a ella.[2] Estamos aquí de lleno en la teoría de los campos y en el postulado bourdieuano de la correspondencia entre *habitus* y campo. Por lo tanto, los mismos actores pueden intentar llevar la lógica religiosa a otros campos, mas no sin contar con resistencia y disonancias (el ejemplo más prominente es de las políticas identitarias religiosas en campos políticos modernos que parten de un imperativo secular(ista) en cuanto a los contenidos legítimos del discurso político). Dentro del campo, es decir, dentro de los contextos donde las lógicas religiosas son relevantes y de legítima enunciación, las posiciones de poder son diferenciadas; diferencias generadas tanto por la distribución general de los recursos en el nivel societal que Bourdieu llama espacio social, como por la propia lógica del campo, o su nomos. De manera correspondiente, dentro de ese campo los actores producen *habitus* y lógicas prácticas religiosas distintas. Es decir, el nomos del campo implica aquello que se considera valioso entre los "jugadores" y que, sólo entonces y por tanto, está en disputa: el acuerdo sobre el desacuerdo.

Campo, función y genealogía

Podemos decir, por lo tanto, que en buena medida lo que es religioso en un momento histórico y en una sociedad determinada se encuentra definido y acotado en una relación que históricamente se ha vuelto autorreferencial, relativamente autónoma, por el campo. Esto, sin embargo, es tan complejo que requiere al menos algunas observaciones adicionales. Las reglas y las estructuras de un campo religioso son contingentes y resultado de un proceso de génesis histórica. Su génesis y su estructura deciden lo que en un momento dado es distinguiblemente religioso. Por sus inercias históricas, sin embargo, el campo de praxis, su lógica y sus reglas, no es algo disponible, sujeto

[2] Piénsese por ejemplo en que la sacralidad del lugar no emerge sino por la solemnidad de los actores que lo ocupan, y la profanación sólo es manifiesta en el contraste entre éstos y el transgresor.

a la mera discrecionalidad del actor, ni siquiera de aquellos actores que dominan el campo en un momento dado (o sólo parcialmente, ya que su credibilidad y su legitimidad están sujetas a formaciones históricas que los trascienden).

Pero los campos tampoco son estructuralmente eternos o inmutables; con frecuencia son tan frágiles y efímeros como la legitimidad social de sus disputas y nunca llegan a estabilizarse. Si bien no es el caso del campo religioso, éste ha estado expuesto a fuertes mutaciones en la modernidad, planteando claros retos al análisis sociológico.[3] Por lo tanto, podemos decir que no hay una esencia de lo religioso, inalterada a través de los tiempos, pero sí inercias históricas, tradiciones con efectos de continuidad a muy largo plazo y en espacios socioculturales muy amplios (por lo que, por ejemplo, las definiciones de religión centradas en las nociones de lo sagrado y trascendencia abrahamíticas han funcionado mal que bien para el estudio de las sociedades correspondientes).

Sin embargo, debe señalarse que es precisamente la categoría bourdieuana de campo la que nos permite el mejor abordaje de los límites de lo que es o no religión en vista de las aludidas mutaciones del campo, ya que nos dota de una sistemática para aprehender la diferenciación “funcional”, pero también de herramientas para una genealogía de las constelaciones de poder que encarnan estas funciones de manera contingente. El sociólogo tiene que observar qué es lo que en un momento dado constituye el sentido común de lo religioso (en el sentido de la doxa bourdieuana o la *epistéme* de Foucault) como resultado del juego de fuerzas entre la suma de actores —individuales o colectivos— que está jugando al juego religión, sin perder de vista

[3] De hecho, podría decirse que el proceso co-constitutivo de la modernidad llamado secularización es el que permite apenas la existencia de un campo religioso diferenciado funcionalmente, como “un juego aparte” y no como parte inextricable de una lógica de dominación societal imbricada con lo político, lo económico, lo científico e incluso lo estético.

la inercia de las constelaciones de poder y discursivas heredadas en campos de larga duración, como el religioso.

Perspectiva praxeológica

Podemos formular entonces una perspectiva praxeológica de la religión a partir de dos aspectos.

Primero: entender la parte incorporada de la religión, las creencias, como disposiciones del *habitus* que pueden aparecer en muy distintas constelaciones, relacionando disposiciones referentes a experiencias, condiciones de existencia y campos de praxis diferentes, aunque la fuente de sentido de las disposiciones religiosas resida en el campo religioso. Hemos definido a las disposiciones religiosas en otros escritos de manera formal como aquellas que se refieren a "entidades trascendentes", es decir, a agentes, principios y realidades "ultramundanos" (en el sentido weberiano) (Schäfer *et al.*, 2016a, 153-157). El carácter específico de lo religioso no reside entonces en estar separado de lo profano, sino en el poder interpretativo y transformador de las prácticas que resulta de la relación entre disposiciones religiosas y experiencias "mundanas", para lo cual se sostiene, sin embargo, la distinción entre lo mundano y lo "ultramundano".[4] Esto implica que la generación del sentido religioso no está dada por un significado intrínseco de las creencias, unívocamente marcado por cuerpos doc-

[4] Esta definición mínima y formal me parece operativamente útil y viable, aunque no del todo necesaria. En vista de las discusiones antropológicas y sociológicas de las genealogías culturales de categorías como "trascendencia" y de qué tan pertinentes son en sistemas categóricos no occidentales, pienso que sería posible no resolver, sino anular el problema de la definición de religión trabajando exclusivamente sobre la genealogía de los campos religiosos. Varios autores (Martin, 2014, 33-35; Asad, 2002, 1983, 2003) han argumentado de manera plausible y elocuente que la categoría "religión", tal y como hoy se presenta constitutiva de nuestras observaciones, es algo específicamente occidental-moderno, donde el proceso moderno de la secularización es el mismo que produce la categoría "religión". La analítica derivada de la teoría de campos bourdieuana permite mantenernos como observadores de segundo orden del discurso sobre religión sin tener que plantear una definición universal.

trinales (este entendimiento pre-reflexivo y *naive* del lenguaje es el que lleva a muchos a pensar que una religión en sí misma es peligrosa, violenta, etcétera), sino que emerge en un sistema de relaciones entre disposiciones a ser analizado. Esto se mostrará con claridad al presentar los modelos del *habitus* como red de disposiciones (Schäfer, 2015b).

Segundo: entender las estructuras objetivas, es decir, las instituciones religiosas, en un campo relacional que revela los límites de los efectos de ese campo, esto es, que puede captar la acción de actores religiosos en una lógica dominada por esos mismos actores o bajo efectos mucho más significativos de otros campos, como el político o el económico, lo que Bourdieu describe como la dialéctica entre autonomía y heteronomía de los campos, tan importante para aprehender el verdadero sentido y efecto de determinadas prácticas y discursos.

Esta perspectiva praxeológica de la religión nos permite tomar distancia de las sempiternas y estériles discusiones sobre la primacía de definiciones funcionales o sustancialistas de la religión y los límites (o falta de ellos) de lo religioso, donde a cada definición se le puede oponer un caso empírico liminar que la desajusta (al estilo de "la New Age no es religión sino espiritualidad").[5]

Desde nuestra lectura de la arquitectura teórica bourdieuana podemos hablar entonces de una especie de triángulo *habitus*-

[5] Piénsese tan sólo en los nuevos y antiguos sincretismos, provenientes tanto de los movimientos de revitalización de culturas prehispánicas como de las "espiritualidades" posmodernas, desinstitucionalizadas de impronta "orientalista", "neopagana", etcétera, y todas las fusiones pensables y registrables en el México actual. Es decir, a mayor grado de desinstitucionalización, mayor es la crisis para las definiciones de religión que universalizan el espectro weberiano secta-iglesia cristiana, mientras que las definiciones funcionalistas disuelven el objeto de estudio en todo fenómeno ideológico que a la perspectiva escolástica le parece irracional, desde ideologías explícitamente políticas hasta la caricatura del futbol como religión. Si partimos del hecho, sin embargo, de que todo campo para estabilizarse necesita de un cierto grado de institucionalización, se entiende que mucho de lo que puede clasificarse como religioso está sometido en menor grado a las fuerzas de un campo religioso que a las de instituciones de otros campos, como, por ejemplo, a las del mercado editorial, en el caso de la literatura New Age dirigida a consumidores que, como creyentes, están fuera de toda institución históricamente religiosa.

campo-espacio social, donde hay una interdependencia de niveles analíticos micro, meso y macrosociológico, más su dimensión histórica, semejante a la fórmula planteada por C. Wright Mills en su definición de "imaginación sociológica".[6] Más allá de esta sugerente fórmula que nos sirve como pista hemos de enfatizar lo relacional. No hay separación ontológica entre estos tres niveles, sino que en los sistemas de relaciones entre símbolos, lenguaje, cuerpo y cosas (Schäfer *et al.*, 2016a: 149) revelados por las distintas herramientas metodológicas de análisis se verifica la correspondencia y mutua constitutividad de estos niveles (Schäfer *et al.*, 2016b). Dicho de otro modo: el orden social es incorporado desde una compleja perspectiva posicional que sintetiza la intersección de fuerzas sociales que estructuran diferenciación y desigualdad de manera global o en esferas particulares de la praxis. En la propuesta metodológica discutida aquí, nos concentraremos en el *habitus*, es decir, en las estructuras sociales incorporadas. No obstante, manteniendo la imagen mental del triángulo, tengamos presente que cada nivel analítico abre un vértice con perspectiva a los otros dos. Por lo tanto, en el siguiente apartado ahondaremos en la noción de *habitus* y algunos aspectos de las discusiones actuales en torno a este concepto. De esta manera, señalaremos el problema metodológico de fondo que nuestra propuesta intenta resolver.

Habitus

Sintetizando los diferentes elementos teórico-formales que Bourdieu da para la definición del *habitus* en su obra (Bourdieu, 1972, 178; 1980, 88-89), podemos decir que el *habitus* es un sistema de disposiciones

[6] "La imaginación sociológica permite a su poseedor comprender el escenario histórico más amplio en cuanto a su significado para la vida interior y para la trayectoria exterior de diversidad de individuos. Ella le permite tener en cuenta cómo los individuos, en el tumulto de su experiencia cotidiana, son con frecuencia falsamente conscientes de sus posiciones sociales" (Mills, 1961: 25).

cognitivas, afectivas y corporales, de acuerdo con su forma de incorporación; *de percepción, juicio y acción*, de acuerdo con la relación actor-mundo y entre actores; que son *durables e inertes*, según la trayectoria de incorporación y la historia de las estructuras sociales, es decir, son historia incorporada; y finalmente, que son *transferibles*, de acuerdo con la estructura y la relación de los distintos campos de praxis, es decir, por su convergencia y su transformación de acuerdo con la lógica práctica de actores específicos y el campo de sus posibilidades según su posición social.

Como actor, soy un nudo en tiempo y espacio, donde, mediante la incorporación y a través de mi trayectoria biográfica, se cruzan en mí una serie de determinantes sociales y culturales, transformadas por la perspectividad de mi posición social. Todos esos aspectos exteriores producen y estructuran mi vida interior, mis formas de sentir, pensar, percibir, juzgar y actuar. Sin embargo, el *habitus* es también un sistema generativo que permite mutaciones, al basarse en principios o esquemas que responden a —y se actualizan en— condiciones concretas de praxis. Bourdieu mismo se inspiró en este aspecto en la idea chomskiana de una gramática generativa (Panofsky, 1951: 152). No sólo en el sentido de que el *habitus* opera mediante una estructura profunda que puede describirse como "gramática", como un conjunto de relaciones lógicas entre disposiciones que forman esquemas transferibles a diversas situaciones prácticas, sino además en el sentido de que un repertorio limitado de disposiciones reglamentado por una serie limitada de esquemas puede generar un número indeterminado de prácticas y, sobre todo, *puede hacer emerger nuevos esquemas de acuerdo con la combinatoria de disposiciones, posiciones y campos de praxis que se condensa de forma única en la trayectoria biográfica de un actor.* Por lo tanto, la vida interior, la personalidad y la individualidad que resultan de una configuración particular de determinaciones sociales convergiendo en tiempo, en espacio y en mi corporeidad restringen y orientan todos los aspectos de mi praxis (es decir, acotan el espectro de perspectivas, sentimientos, juicios y formas de actuar posibles y probables de acuerdo con mi posición y trayectoria social).

No obstante, por otro lado, hay un margen de contingencia e indeterminación dado por la complejidad combinatoria de las determinaciones sociales que se actualiza en mi persona y por la variabilidad de las situaciones a las que mi *habitus* debe responder con los esquemas prácticos disponibles. Es evidente que la dicotomía libertad-determinación es demasiado burda si queremos entender lo que socialmente nos determina, pero simultáneamente nos habilita como actores, nos permite percibirnos como individuos personales, como sujetos; aquello que es constitutivo de la intencionalidad de nuestro ser, de nuestro estar en el mundo y del estar-dirigido-al-mundo de toda praxis al interiorizar el mundo de la experiencia en determinadas modalidades que sólo están a nuestra disposición por una existencia simbólica, a la que entramos necesariamente por la vía social. Es decir, el conjunto de disposiciones que co-ocurren por incorporación y se ordenan por las relaciones de la lógica práctica específica de un actor poseen como sistema una generatividad que constituye la *agencia situacional* de ese actor. "Situacional" porque no es ilimitada, sino que tiene lugar dentro del campo de posibilidades dadas por condiciones de existencia y una posición social objetiva. Entonces, para adelantarnos a las trilladas lecturas deterministas:[7] agencia sí, pero situacional.

Un aspecto más, relativo a la definición de *habitus* y a las equívocas lecturas deterministas, se refiere a lo que Bourdieu (1988a, 477) llamó el carácter pre-reflexivo o pre-consciente del *habitus* (uno de los tantos aspectos donde Bourdieu lucha continuamente con las palabras). Esto puede entenderse también desde la metáfora de la "gramática". Usamos nuestra lengua madre de manera natural, tenemos cierto dominio de ella y usamos sin vacilar sus estructuras gramaticales, pero no las hacemos conscientes sino (si acaso) en el ejercicio escolás-

[7] La bibliografía al respecto es interminable; son bien conocidas las propias respuestas de Bourdieu en sus escritos apologéticos (Bourdieu y Wacquant 1995; Bourdieu, 1999). Ejemplos claros de lecturas deterministas se encuentran en Alexander, 1995; Kim, 2004, y King, 2000. Potter, 2000, y de manera especialmente elocuente Gartman, 2007, responden a la extensa y minuciosa critica de Alexander.

tico de aprender la gramática explicitada, descrita por la lingüística (y sólo entonces normada institucionalmente). Además, tratamos continuamente durante nuestras vidas de expresar nuevas ideas, sentimientos y juicios conforme nos enfrentamos a nuevas situaciones. Desde este punto de vista —el de estar inmerso en el mundo de la praxis—, sería absurdo decir que no tenemos conciencia de nuestra propia lengua, e incluso una conciencia reflexiva (por ejemplo, cada vez que ensayamos mentalmente lo que vamos a decir en una situación difícil que estamos a punto de afrontar, nos observamos como hablantes y como productores de sentido). Sin embargo, la mayoría de los hispanohablantes usa un subjuntivo de manera correcta sin saber explicitar las reglas que rigen su uso o siquiera usar el término "subjuntivo". Del mismo modo, la sociología praxeológica trata de *explicitar las estructuras profundas de la lógica práctica* (éste es el objetivo principal del modelo de *habitus* como red de disposiciones).

Sin embargo, más allá de las acusaciones de determinismo ramplón, no puede negarse una cierta tensión en la obra de Bourdieu —especialmente en el caso del *habitus*— entre los postulados teóricos y el aparato metodológico que hace viable su operacionalización. Por un lado, los continuos "manifiestos epistemológicos" en los que Bourdieu proclama el imperativo de la relacionalidad contra todo sustancialismo, y con él la disolución de una recurrente lista de dicotomías (objetivo-subjetivo, actor-estructura, etcétera); por otro lado, la insolvencia metodológica que lo lleva en varias ocasiones a las fórmulas sucintas de los *habitus* adjetivados, como "el *habitus* de distinción", "*habitus* de pretensión", etcétera, que se antojan tan reificantes, por no hablar del "*habitus* partido" (Bourdieu, 1999: 89).

Este aspecto especialmente problemático ha dominado las discusiones teóricas en torno al concepto de *habitus*. Hay que distinguir, sin embargo, lo que a mi parecer es simplemente un malentendido derivado de lecturas sesgadas, de lo constituye el problema real referido a la insolvencia metodológica. Lo primero se debe a una falta de sensibilidad respecto a la cuestión central que subyace a la teoría social de Bourdieu: la dominación. Lo segundo, en cambio, se deriva

de la creciente brecha, tanto en la obra misma de Bourdieu como a lo largo de la discusión post-bourdieuana, entre teoría y método para el análisis de *habitus*. Veamos esto con más detenimiento.

El concepto de habitus *es parte de una teoría crítica*

Si en la formulación inicial de la teoría del *habitus* el problema antropológico del actor tenía mayor peso,[8] conforme la arquitectónica teórica bourdieuana va adquiriendo su diseño final con el desarrollo consecutivo de las teorías del campo y del espacio social (como nueva teoría de clases), el problema de la dominación se desplaza definitivamente al centro. Esto modifica de manera sustancial el problema antropológico. Lo que ocupa a Bourdieu no es determinar de forma definitiva o probable el grado de libertad o agencia que el ser humano tiene de frente a las estructuras sociales. La misma teoría del *habitus*, como hemos visto, deconstruye esta forma de plantear el problema y la hace falaz. El objetivo del análisis sociológico es, en cierto sentido, mucho más modesto. Es el de proveer las herramientas para un análisis crítico de formas cada vez más sofisticadas, sutiles e incorporadas de dominación que aparecen con frecuencia bajo el disfraz de realidades eternas, inmutables, de leyes cuasi-naturales o incluso de pretensiones emancipatorias o de nuevas libertades (Bourdieu y Eagleton, 1994). La muestra elocuente de ello es que, junto a los grandes conceptos analíticos de la teoría bourdieuana —*habitus*, lógica práctica, campo, espacio, capital, clase, etcétera—, los constructos teóricos más prominentes *que resultan de las aplicaciones particulares de esta analítica* —violencia simbólica, reproducción, distinción— se refieren a procesos de dominación. De esta manera, podemos decir que pocos sociólogos han estado tan orientados por el

[8] Es decir, el actor encarnado e inmerso en la praxis contra el actor culturalmente encantado del estructuralismo y contra el sujeto trascendental del existencialismo sartriano, pero también contra el actor carente de profundidad histórica y libre de estructuras de las microsociologías interaccionistas.

problema de la emancipación y la libertad humana, pero al mismo tiempo se convierte en un problema meta-sociológico. Es un problema de perspectiva sociohistórica con posibilidades abiertas, no de posibilidades individuales postuladas *a priori*. La sociología, en cambio, ha de atenerse al análisis de lo dado, con especial cuidado de no convertirse en un correlato de falsas promesas de emancipación.

Mientras que la sociología de Bourdieu es una de las últimas grandes sociologías del orden social y sus condiciones de posibilidad, gran parte de la sociología de "vuelta de siglo" se ha convertido —sintomáticamente— en una sociología de la revuelta, de los movimientos y del cambio social.[9] Es entendible, por lo tanto, su necesidad de explorar las condiciones de posibilidad de la "verdadera" agencia y el cambio social, pero debe considerarse el rendimiento teórico del concepto de *habitus* a la luz de los problemas planteados al usarlo. Debe explorarse, por lo tanto, también su utilidad en nuevas problemáticas, ya que la etiqueta de "determinista por diseño" se disuelve ante la lectura cuidadosa de su intención teórica (Hilgers, 2009). El problema real reside en otra parte.

Habitus: *un concepto hiperteorizado y suboperacionalizado*

En efecto. Obras como *La distinción* y una serie de estudios sistemáticos sobre los campos del arte, burocracia, economía, religión, etcétera (Fröhlich y Rehbein, 2008, capítulo III), fueron a la vez ampliando y profundizando la operacionalización metodológica de la distribución de recursos simbólicos de acuerdo con una economía simbólica gobernada por las fuerzas relativamente autónomas de cada campo o por fuerzas societales como el sistema educativo, el estado o la economía neoliberal. En cambio, el concepto del *habitus* sufre una evolución en cierto sentido contraria. Por un lado, cada vez más teorizado, primero

[9] El mismo modelo del cuadrado praxeológico presentado más adelante surge en un intenso diálogo con las teorías sociológicas de los movimientos sociales. Véase a este respecto Schäfer, 2015b; Schäfer, 2015a: 359.

en escritos sistemáticos como *El sentido práctico* y después en escritos didácticos y apologéticos (Bourdieu y Wacquant, 1995; Bourdieu, 1999). Por otro lado, los análisis empíricos de Bourdieu centrados en el análisis de *habitus* son de carácter mucho más ensayístico y con poca sistematización metodológica (Bourdieu, 1988b; Bourdieu, 1999). Claro, en el caso de los grandes estudios empíricos, las disposiciones del *habitus* están siempre de manera latente detrás de los estilos de vida, gustos y prácticas cuya distribución en el espacio social y los campos tanto fue analizada por Bourdieu (1988a). Sin embargo, en términos metodológicos aparecen como atributos de variables categóricas que, a pesar de estar estructuradas por la distribución de economías simbólicas, están lejos de poder modelar la compleja "gramática generacional" de un sistema de disposiciones tal como es teorizada por el propio autor.[10] Es decir, aquella articulación entre disposiciones que produce una lógica, una lógica generativa tanto de nuevos esquemas disposicionales homólogos como de prácticas. Una lógica práctica.

Esta brecha creciente entre déficit metodológico y superávit teórico ha producido, a mi parecer, tensiones en la obra de Bourdieu que a su vez han dado origen a prominentes controversias teóricas, formidablemente estériles. La más destacada de ellas, sin duda, es la de si la teoría del *habitus* es determinista o no. La esterilidad del debate proviene no tanto de la incompetencia de los interlocutores, bourdieuanos de todos colores y con frecuencia de gran talla intelectual. Se debe más bien en que se ha intentado desenmarañar el nudo gordiano agregando cuerdas. Es decir, se ha tratado de resolver el tema a nivel preponderantemente teórico, acentuando así la mentada brecha.

[10] Dirksmeier (2007) rastrea de manera detallada esta brecha metodológica en su campo de estudio. Una buena articulación del debate sobre determinismo y la brecha metodológica se encuentra en Lahire, 2003, y Atkinson, 2010b. En general, es notorio el contraste entre la consistencia metodológica en estudios empíricos de campo y espacio social y la divergencia ecléctica de soluciones para operacionalizar el *habitus*. Véase por ejemplo Lenger, Schneickert y Schumacher, 2013.

No es intención de este ensayo ni hay espacio para desmenuzar esta controversia; más bien, continuando con la metáfora, me parece que la solución pertinente para este nudo gordiano sigue siendo la alejandrina. En otras palabras, creo que hay reflexión teórica, correcciones y precisiones de sobra en los escritos sistemáticos, didácticos y apologéticos de Bourdieu como para que cualquier lector atento intelija que la arquitectura de la teoría del *habitus* —marcada por una epistemología relacional, una perspectiva praxeológica y la estructura disposicional— está blindada contra determinismos.

Esto no aminora las tensiones aludidas en la obra de Bourdieu, por supuesto. El disposicionalismo (Martuccelli y Singly 2012: 54-60) critica esto y trata de corregir los sesgos metodológicos y los estancamientos y tensiones teóricas del *habitus*, pero no genera una metodología sistemática del análisis del *habitus* (Lahire, 2003, 2011; Wacquant, 2013, 2014; Atkinson, 2015, 2012). Por tanto, es necesario salir de este estancamiento, cortar el nudo. La espada alejandrina, me parece, es el nivel metodológico. Hablo de la clase de metodología que Bourdieu consideraba profundamente imbricada con la teoría y que, en el caso de la teoría de campos y el espacio social, lo llevó a la sofisticación de modelos relacionales basados en la técnica multivariable del análisis de correspondencias. Esos trabajos calaban espléndidamente el imperativo de no separar teoría y metodología (Le Roux y Rouanet, 2010). No había brecha entre los manifiestos epistemológicos, los métodos y las técnicas. El modelo del cuadrado praxeológico, el núcleo de nuestra propuesta metodológica, pretende cerrar esta brecha en el caso del estudio empírico de las gramáticas disposicionales del *habitus*.

El modelo del cuadrado praxeológico

Siguiendo las sugerentes pistas metodológicas en *El sentido práctico* —donde el propio Bourdieu describe el *habitus* como red de disposiciones ordenada en un sistema de oposiciones (Bourdieu, 2007: 417-418)—, el cuadrado praxeológico desarrolla esta idea, generando a

partir del análisis de oposiciones semánticas y gramaticales en datos empíricos una matriz de términos que:

1. compone una gramática disposicional generativa de esquemas de interpretación y acción, es decir, una lógica práctica;
2. constituye a través de homologías iteraciones de una lógica práctica que se traspone a diversos campos de praxis;
3. produce operaciones transformativas de lo interpretativo a lo experiencial y viceversa en términos de identidad y estrategia, y
4. permite, a través de la descomposición disposicional del actor, integrar en un solo modelo las dimensiones tanto colectivas como individuales del *habitus*.

Figura 1
Cuadrado praxeológico aplicado a movimientos religiosos en general



Fuente: Archivo CIRRuS.

El modelo es alimentado a partir de una hermenéutica heurística de textos obtenidos mediante entrevistas semiestructuradas. La asunción básica es que las oposiciones subyacentes a las estructuras argu-

mentativas presentes en el material empírico revelan la estructura profunda de la lógica práctica. Contiene expresiones que hablan sobre la forma en que los actores perciben el mundo de su *experiencia*, así como conceptos *interpretativos* y *juicios de valor* (positivos y negativos) referidos a estas experiencias. Experiencia e interpretación, por un lado, así como carga positiva y negativa de los juicios, por el otro, dan pie a las dos dimensiones cruzadas de una matriz de términos que constituyen el sistema de oposiciones básico que forman el cuadrado praxeológico.[11]

Las bases teóricas y las minucias metodológicas de este modelo han sido detalladas en los escritos ya citados. Daremos aquí sólo las pistas básicas para la lectura del modelo. Las cuatro posiciones —experiencia positiva y negativa, así como sus correspondientes interpretaciones— forman un sistema de oposiciones, así como de operaciones transformativas entre lo experiencial y lo interpretativo, que llevan a la formulación de identidades y estrategias de acción. Veamos esto con más detenimiento. La primera figura muestra las posiciones del cuadrado ocupadas por términos generales referentes a movimientos religiosos. Enunciemos primero la transformación identitaria. El punto de partida son experiencias negativas que se perciben como agravios, incertidumbre o amenazas. Éstas se encuentran en contradicción con las creencias más importantes o esperanzas centrales de un creyente, tipificadas aquí como "promesas de salvación". De éstas se derivan prácticas religiosas, rituales, instituciones que a su vez marcan la manera de entenderse a sí mismo como creyente, la identidad religiosa. Estas prácticas y este entendimiento de sí mismo

[11] Los orígenes formales del modelo se encuentran en el cuadrado de oposiciones propuesto por Aristóteles y desarrollado ulteriormente por Apuleyo en el marco de la lógica proposicional. Posteriormente fue adaptado por Greimas y Rastier para el análisis semiótico (Schäfer *et al.*, 2016b, 177). Su adaptación sociológica como cuadrado praxeológico se basa en la distinción de los niveles experiencial e interpretativo, bajo el presupuesto teórico que el desempeño semántico del lenguaje no es un sistema cerrado y autorreferencial, sino una herramienta de praxis, un operador de disposiciones tanto de percepción, juicio y acción, como cognitivas, afectivas y corporales.

(como grupo y como individuo) son el punto de partida para la transformación estratégica. La propia praxis religiosa se entiende como el modo de combatir las causas atribuidas a los males experimentados (causas que en este tipo de lógicas prácticas se presentan también típicamente pero no necesariamente en clave religiosa). Es decir, a través de la identidad surge una dimensión que podemos llamar estratégica, ya que de la simbólica religiosa se derivan modelos de acción que en su dialéctica son tan simbólicos como prácticos. Clarifiquemos esto con un ejemplo. Cuando una jornada de oración por la vida en una plaza pública se convierte en una movilización colectiva con implicaciones claramente políticas, la separación formal entre algo puramente simbólico y algo práctico es insostenible. Toda pragmática es necesariamente simbólica y viceversa.[12] Esto es lo que, en una fórmula reducida, significa praxis.

La lectura del modelo se entenderá mejor con los dos casos de aplicación presentados en el siguiente apartado.

Análisis de la lógica práctica religiosa: contrastando dos casos

El objetivo de este apartado final es presentar el modelo en acción en dos casos de investigación. El primero constituye parte del estudio "clásico" en el origen de este método, un estudio sobre pentecostalismo en la Guatemala de los años ochenta. El segundo es parte de una investigación sobre lógicas de individualización religiosa entre creyentes urbanos de la Ciudad de México. Los límites de este artículo están lejos de posibilitar una exposición completa de estos estudios, por supuesto, pero no es la intención. Más bien queremos centrarnos en la manera en que el modelo, por las características enunciadas al

[12] Aun aquellos tipos de lógicas prácticas que, por corresponder a posiciones dominantes, han sido históricamente revestidas con el manto del universalismo, como la supuesta racionalidad utilitarista, dependen de un sistema disposicional internalizado biográficamente y deconstruible por vía genealógica, como lo muestran las teorías críticas de la modernidad.

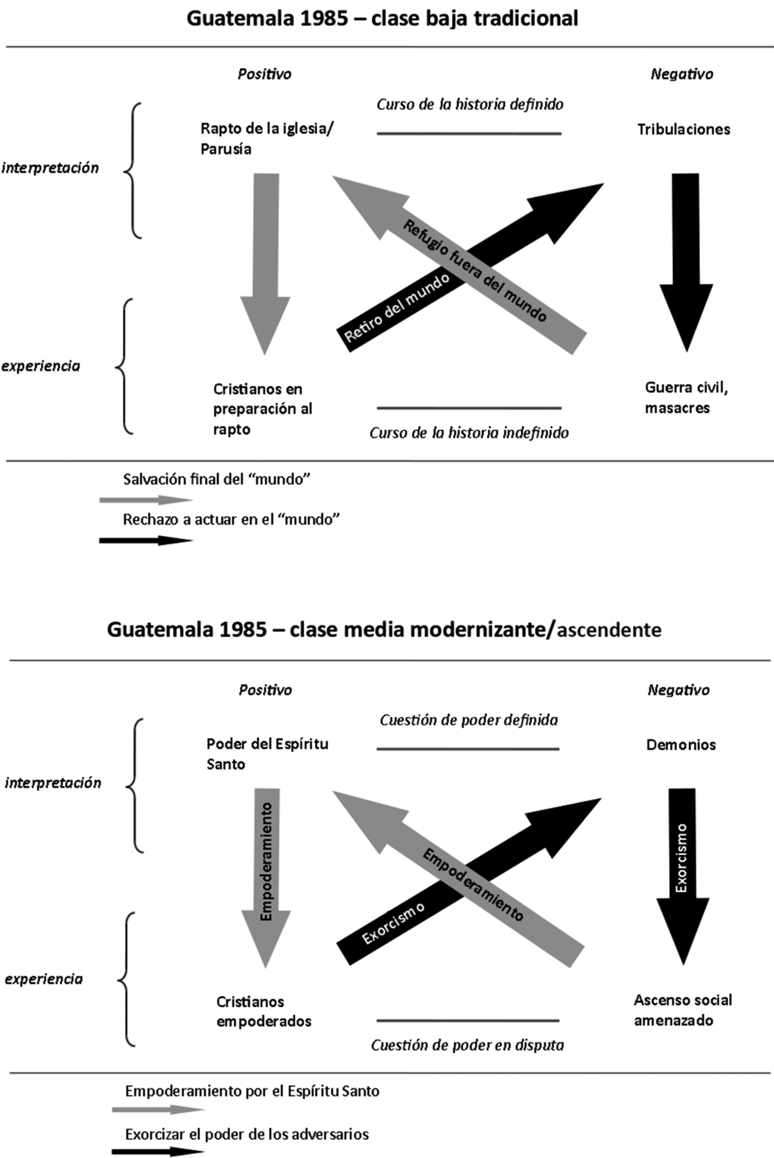
inicio del apartado anterior, permite atender preguntas de investigación heterogéneas, y contribuir a la solvencia de los problemas teóricos discutidos anteriormente, integrando así las distintas cuestiones expuestas hasta aquí.

Guatemala, 1985: pentecostal no es igual a pentecostal

Guatemala es un país paradigmático en cuanto a la expansión evangélica-pentecostal, tanto en la región centroamericana como para América Latina. En la década de los años ochenta pasaba simultáneamente por una cruenta guerra civil, el genocidio maya y una extrema polarización social, tanto de clases como política. Una de las preguntas centrales que orientaban en ese momento la investigación presentada aquí era cómo ciertas creencias y prácticas religiosas se expandían a través de tan diversos sectores de una sociedad guatemalteca sumamente polarizada.[13] En ese momento, la mayoría de los analistas, atendiendo solamente discursos doctrinales y clasificaciones denominacionales, hablaban llanamente *del* pentecostalismo. El análisis de la lógica práctica de diversos grupos pentecostales distribuidos a lo largo y ancho del espacio social reveló, sin embargo, los principios de diferenciación social que, a partir del mismo repertorio de creencias y símbolos religiosos, generaba lógicas prácticas diametralmente distintas. Mientras que la creencia tanto en el poder actuante del Espíritu Santo en la historia, en su poder de sanar y exorcizar, como en el fin del mundo asociado con la segunda venida de Cristo y el rapto de la iglesia forma parte del cuerpo doctrinal distintivo de todos los pentecostales, la centralidad de cada una de estas convicciones religiosas y la relación con el mundo experiencial de sus condiciones de existencia, así como las formaciones identitarias y estratégicas, son diametralmente distintas.

[13] Para una retrospectiva más detallada de este proyecto y la génesis del método, véase Schäfer, 2015a: 15-24.

Figuras 2 y 3
Sinopsis pentecostales en Guatemala, 1985



Fuente: Archivo CIRRuS.

Vemos en las figuras los cuadrados que modelan las lógicas prácticas de dos grupos pentecostales en posiciones sociales muy distantes. A la izquierda, la clase baja tradicional, muchas veces rural, víctima de la persecución política, tortura y asesinato, tanto por parte del régimen militar como de la izquierda guerrillera que guardaba pocas simpatías por cualquier identidad religiosa que no fuera el catolicismo liberacionista militante (Löwy, 1996, capítulo 2). En una situación con casi cero posibilidades de agencia política o social, las miserias de la guerra y la cotidianidad de la muerte aparecen como signos claros del fin del mundo, algo que gana mayor plausibilidad que cualquier promesa de emancipación política visto desde una perspectiva que corresponde a las condiciones de existencia más desoladas. Por tanto, la creencia central[14] que organiza su lógica práctica religiosa es la del motivo del rapto de la iglesia por Cristo, prometida a los cristianos en santidad, tras las tribulaciones, al final de los tiempos. La estrategia de acción es el retiro del "mundo", es decir, la renuncia a todo intento de intervención social en el conflicto. Es un retiro a la comunidad de creyentes cuya identidad es la de ser cristianos en preparación al rapto.

También creen en el rapto los pentecostales cuya lógica práctica está modelada en el cuadrado. Sin embargo, son otros los motivos que dominan su lógica práctica religiosa. Desde su posición social, el malestar extremo de la guerra civil se experimenta en clave de amenaza de un ascenso social, que como clase media modernizante encontraría menos trabas sin la alianza hegemónica de las oligarquías terratenientes católicas con los militares, por un lado, y la "amenaza comunista" de la guerrilla, por el otro. Ante la pérdida de control, lo que se vuelve central aquí es la convicción de ser partícipes como creyentes del poder actuante del Espíritu Santo. Esto resulta en una identidad religiosa que hace del "cristiano empoderado por el Espíritu"

[14] Central en el sentido de que los términos ocupados por las posiciones del cuadrado se "destilan" metodológicamente a partir de técnicas que identifican la iteración semántica de motivos y sus relaciones en el material empírico. Véase para más detalle Schäfer, 2015b: capítulo 2.

el protagonista de una trama socio-religiosa, en la que tanto los problemas personales como los antagonistas políticos son la manifestación de fuerzas demoniacas en el mundo. De esta manera, en el drama de la lucha entre bien y mal, los agentes de la acción divina son los creyentes, su estrategia, el exorcismo (término que aplica tanto a oraciones grupales para expulsar el demonio de la "infidelidad" como a ataques militares con napalm contra poblaciones mayas, para expulsar el demonio de la "idolatría" y el "comunismo" con "fuego purificador").

A pesar de lo escueto de la muestra de esta investigación, basta para hacer algunas observaciones pertinentes respecto a las cuestiones teórico-metodológicas discutidas hasta ahora. Primero: el método revela mediante la descomposición disposicional del actor la estructura precisa de lógicas prácticas que, partiendo de recursos simbólicos semejantes, entran cada una en una relación con mundos experienciales muy diferentes. Esto se debe a la operacionalización efectiva de una epistemología relacional que permite un control metodológico de observaciones empíricas que, hechas de manera más laxa, están expuestas a todo tipo de esencialización. Al observar el plano puramente simbólico, podría concluirse que todos los pentecostales creen lo mismo y, por lo tanto, que la creencia es productora de manera directa y necesaria de un tipo de *habitus*. Viceversa, quien sólo observa los contextos de la experiencia y las prácticas puede caer en observaciones superficiales del tipo "en resumen, en todas se trata de sacar dinero y manipular a la gente".

Segundo: los principios de diferenciación de las lógicas prácticas religiosas reveladas por este análisis son claramente diferencias de clase, en el sentido bourdieuano, es decir, por partida doble: por posiciones relacionales objetivas en cuanto a la distribución de recursos y poder en el espacio social y como "clases de clasificaciones", como *habitus no necesarios, pero posibles y probables en correspondencia a esa posición*.

Tercero: sin embargo, si bien la polarización económica y política aparece aquí lapidariamente como motor de la diferenciación religiosa, es este mismo análisis disposicional el que permite descubrir

formas de agencia mínima en una postura religiosa que la sociología voltaireiana vulgar califica simplemente como fatalista, apolítica o desmovilizadora. Es el retiro estratégico del conflicto "mundano" lo que permite a las comunidades destrozadas por la guerra recuperar un mínimo de estabilidad y ejercer formas de solidaridad fuera de un perverso sistema de sospecha y denuncia ubicua y provocada. De nuevo, es aquí la relacionalidad simbólico-pragmática, operacionalizada en el cuadrado en las transformaciones identitarias y estratégicas, a través de una dialéctica interpretación-experiencia, la que permite ver los efectos prácticos de un sistema de creencias, atendiendo su lógica práctica desde la perspectiva del actor y no deduciendo las consecuencias "lógicas" de una creencia desde la razón escolástica del observador.

Este ejemplo reconstruye identidades religiosas colectivas a partir de principios de diferenciación societales. En el siguiente veremos cómo las mismas cualidades metodológicas del cuadrado praxeológico pueden fertilizar investigaciones diseñadas con base en otro tipo de problematización.

La otra individualización religiosa

Los ejemplos tratados en esta sección son una muestra del material empírico resultante de un estudio sobre creyentes urbanos en una colonia popular de la Ciudad de México, la colonia El Ajusco.[15] El problema central de esta investigación tiene una dimensión empírica y una crítico-teórica. Por un lado, persigue describir empíricamente y con precisión metodológica las lógicas prácticas de lo que, por otro lado, bajo la etiqueta de "individualización", se ha convertido en un precepto teórico de todas las teorías del cambio religioso en el contexto de la modernidad tardía. La perspectiva crítica es catalizada en el diseño de la investigación al centrarse en el sitio sociocultural que a todas luces está ausente en las implicaciones teóricas de las teorías de la in-

[15] Para detalles, véase Suárez, 2015; Tovar Simoncic, 2013.

dividualización religiosa: la religiosidad popular de clases dominadas fuera de la modernidad noratlántica. Desglosemos brevemente estos dos aspectos antes de presentar las muestras empíricas.

Un texto de Danièle Hervieu-Léger (2008) que me parece representativo —casi paradigmático— en cuanto a las aproximaciones que llamo teorías de la individualización religiosa, nos servirá para ilustrar el dilema.[16] La autora enuncia de manera sucinta las claves que han dominado la lectura sociológica de los creyentes modernos: desinstitucionalización de la creencia, la "autonomía del sujeto" como nueva base de legitimidad y, en consecuencia, la elaboración "de manera cada vez más independiente, [de] sistemas de creencias propios que corresponden a sus aspiraciones y a sus experiencias". Esta narrativa del creyente moderno-tardío está inserta en una mayor, a saber, la de las sociologías posmodernas que instalan la idea del individuo soberano, del sujeto autónomo orientado por diseños particulares de autorealización en el centro de las transformaciones sociales contemporáneas. Esta idea, que contraviene lo fundamental de la perspectiva sociológica —es decir, que toda individualidad es un producto social— ha sido ampliamente criticada tanto en términos generales de diagnóstico epocal como en términos de individualización específicamente religiosa (Martin, 2014; Atkinson, 2010a; Martuccelli, 2007). Ésta, sugiere Hervieu-Legér, implica que "[l]os creyentes se desplazan y toman su material en los diferentes almacenes de recursos disponibles, y a lo largo del recorrido, elaboran un amasijo de significados". Esto, a su vez, implica la estandarización de los contenidos de la creencia (holismo espiritual, "todos adoramos al mismo dios", etcétera) operada por un "mercado" religioso desregulado. Tal estandarización "coloca a quienes buscan un sentido religioso

[16] Evidentemente, no podemos explayarnos aquí en la bibliografía, sino sólo ilustrar el punto. Para una crítica general de las teorías de la individualización moderno-tardías desde una perspectiva bourdieuana, véase Atkinson, 2007a, 2007b, 2008, 2010c, 2010a. Para una discusión crítica de las asunciones compartidas por teorías de la individualización religiosa, véase Martin, 2014; Miller, 2013.

ante temáticas comunes ligadas estrechamente a las búsquedas individuales, típicamente modernas, relativas en particular al derecho de cada quien a la realización de su propia subjetividad". Todo esto dentro de un contexto societal donde "las posibilidades de aprovisionarse, sin que se requiera de un código de acceso en especial, en las múltiples reservas simbólicas se han ampliado prodigiosamente".

Creo que nadie tendrá dificultad en reconocer la tipicidad alcanzada por esta narrativa en la sociología de la religión. Por supuesto, la pertinencia de las observaciones que contiene es innegable. ¿Pero quiénes son, sociológicamente hablando, estos creyentes-sujetos autónomos? Los ejemplos usados en el texto que nos ocupa —también muy típicos— son muy sugerentes: luteranos suecos o daneses que suscriben un ecologismo espiritual como parte de su identidad cristiana-eclesial; católicos franceses, belgas o italianos que creen en la reencarnación; judíos europeos que descubren mediante la meditación budista el sentido profundo de la Torah. Los atributos pocas veces explicitados de estos creyentes, descritos una y otra vez como prueba de la individualización religiosa, es su pertenencia a clases relativamente acomodadas y educadas en sociedades postfordianas (Miller, 2013; Amin, 1995), atributos que se esconden bajo generalizaciones limitadas escuetamente con la fórmula "en sociedades modernas".

El problema es que esta narrativa implica que todos los que están excluidos en distinto grado de esta modernidad son menos sujetos, menos autónomos, menos reflexivos y menos individuos, son creyentes atrapados en un tradicionalismo premoderno.[17] Mi investigación

[17] La propia Hervieu-Legér da una pista crítica muy bourdieuana al señalar los límites socioestructurales de la supuesta libre configuración de los sistemas de creencias. Primero establece su correspondencia con "disposiciones sociales diferenciadas"; luego alude a las "posibilidades de acceso" y "disponibilidad de los recursos simbólicos". Sin embargo, la autora no sigue su propia pista. No hay una búsqueda consecuente de los principios de diferenciación sociales y culturales de las lógicas de individuación religiosa, ni de la distribución objetiva de los recursos simbólicos que sostienen la supuesta autonomía moderno-tardía. Se procede simplemente a sustentar toda la argumentación en ejemplos de actores cuya posición social permanece implicada.

intenta hacer una crítica de esta narrativa. Contrariándola, en mi trabajo empírico encontré y describí lógicas de individuación religiosa en medio de los creyentes populares urbanos de una sociedad mexicana que, en el mejor de los casos, es parte de una modernidad conflictiva, encarnando por igual sus pretensiones y exclusiones (que son igualmente modernas) (Dussel, 2008, 1993).

Para volver a centrarnos en el carácter metodológico de este ensayo, voy a presentar, en simetría con el caso anterior, dos ejemplos empíricos contrastantes. Sin embargo, a diferencia del primer caso, ambos cuadrados pertenecen a actores mucho menos distantes en el espacio social. Ambos son habitantes de la misma colonia popular en la Ciudad de México y pertenecen a clases dominadas. Para entender mejor la forma de operar del método, esta vez presentaré fragmentos de entrevista correspondientes a los cuadrados.[18] Posteriormente comentaremos cómo el mismo método sirve a la resolución de un problema distinto al primer caso y cómo esto se relaciona con nuestra discusión teórica general.

El primer entrevistado es un pentecostal, empleado de seguridad, padre de familia, en sus treintas. En su trayectoria biográfica transita por pertenencias a varias iglesias protestantes, guiado por una búsqueda personal que interpreta como la respuesta a un llamado en clave típicamente protestante, orientado por motivos bíblicos y una relación personal con Dios que trasciende pero no anula la autoridad pastoral. Veamos el fragmento de entrevista y el cuadrado praxeológico resultante:

> —Y a ver, cuéntame un poquito, desde cuándo eres cristiano, desde siempre o te hiciste, o cómo ha sido.

[18] Lo cual es más pertinente en este caso, ya que los cuadrados presentados están construidos sobre entrevistas individuales y no, como en el caso anterior, con base en la iteración de motivos en un grupo amplio de entrevistas.

—[D]esde que yo nací ya mis papás iban al templo. Ya ve, desde que yo nací, yo fui educado en un hogar cristiano. [C]recí [en la] Iglesia Cristiana Interdenominacional [ICIAR] [...].

—¿En tu familia todos son cristianos?

—La mayor parte son cristianos y pues con varias ideologías y de varias denominaciones. ¿Cómo se da esa variedad? [E]s una cuestión de ideología propia, porque, en un principio, cuando tú eres niño, tienes que sujetarte a lo que te dicen tus padres. Yo crezco, me educan en esta Iglesia, por ejemplo. Pero en mi caso, cuando yo me topo con cosas que dice la Biblia, sobre todo en el aspecto de la alabanza y que de cierta manera dices: "No, no lo llevan a cabo", empieza a surgir algo así como: "¿Qué hago?". Entonces de ahí viene... Yo iba a ICIAR hasta los 18 años y lo que me movió fue que yo me empecé a dar cuenta de que yo tenía un ministerio, un ministerio en cuanto a la alabanza. Pero tenía yo que buscar una alabanza que fuera de acorde a lo que yo he tenido, yo siempre me he aterrado de la idea de estar así como estático, así, sentado, muy atado, y era lo que tenía la iglesia. Ellos crecen [bajo] una iglesia tradicional. Es una iglesia [...] formada en sus raíces por gente bautista, gente metodista, gente de alguna manera muy metida en un tradicionalismo, digamos. Con un orden cultural muy solemne. Y bueno, de repente en mí hay un despertar en el aspecto de que la palabra de Dios, dice en Salmos 150: "Alabarle con pandero y danza, alabarle al son de bocina", o sea, otro aspecto que traigo lo de la alabanza. Entonces, cuando yo me di cuenta de que tenía un ministerio así, pues yo siempre me incliné por una iglesia pentecostés. A los 18 años fue cuando yo llegué a la iglesia pentecostés.

—¿Tú dirías que ICIAR no es una iglesia pentecostés?

—No, no es pentecostés, de hecho, ICIAR no es pentecostés. Creen, se cree en el advenimiento del Día del Pentecostés, digamos la venida del Espíritu Santo en el bautismo, en el Espíritu Santo [...]. Pero no es una iglesia pentecostés.

—¿Y por qué tenía para ti tanta importancia la alabanza o por qué era tan central?

—Bueno, de hecho, para mi es importante y ha sido importante porque es una parte central de Dios, porque Dios dice en su palabra de Génesis que él nació con un propósito. El propósito es alabarle.

—Y entonces tú tienes 18 años, te encuentras con este Salmo y te mueve algo.

—Bueno, de hecho llego a este Salmo y a la parte donde David dice que danzó; se despoja de su vestido real, no le importa ser el rey, para meterse entre el pueblo y alabar a Dios sin límite. La palabra que aparece ahí, donde dice que David saltaba y danzaba [...], desenfrenadamente, gritando y cantando a Dios de una manera tremenda, eso es algo más motivante todavía, la alabanza davídica. [...] Yo me identifiqué porque pues a mí siempre, cuando escuchaba la alabanza, siempre como que [tenía] una comezón en mis manos, algo así. Te digo que yo siempre he sido una persona que a mí no me gusta estar estático, yo siempre he sido de la idea que como que no me gusta, no soy así de eso. [...] ¿Pero esa inquietud era algo como de Dios? Y esa inquietud precisamente yo creo que sí viene de Dios, ¿no? Sí, porque yo me topé con eso en la alabanza. En la alabanza de que David saltaba y danzaba, pero David no saltaba y danzaba solamente así, sino de una manera estrepitosa, vamos. Y danzaba en la misma presencia de Dios y la alabanza de David era un modo de vida, David llevaba ese modo de vida.

—Entonces tú te sientes como llamado a un ministerio.

—Sí. El ministerio de la alabanza. Bueno, entonces, lo primero que hice fue ponerme en oración, porque para nosotros es esencial, ¿no? Un año antes yo le pedía a Dios, antes de salirme de la Iglesia Interdenominacional, yo le pedía a Dios que yo quería llegar a un lugar donde tuviera libertad, libertad en cuanto a la alabanza, un poco más de libertad. Pero también quería yo trabajar y ser un instrumento para él. Esto fue un año, un año antes, un año después de que yo quise era oración, fue por única vez, la única vez que yo oré en mi vida esas palabras. Al siguiente año, tal cual, yo le había pedido a Dios las cosas. Él me permitió llegar a donde estoy ahorita lo que es la Iglesia del Nieto, la MIEPI [Movimiento Iglesia Evangélica Pentecostés Independiente].

Figura 4
Ejemplo 1, caso Ajusco



Fuente: Investigación propia.

Vale la pena destacar en este ejemplo la abundancia de operadores semánticos de disposiciones corporales. Son las sensaciones de inquietud —manos atadas, estar sentado— las que movilizan los motivos interpretativos bíblicos que se oponen a este malestar y denotan el propio llamado (ministerio), y la autoadscripción identitaria de "alabador davídico", que se opone a un tradicionalismo que, como devoción espuria, es causa de su malestar. También hay que destacar cómo esta lógica práctica religiosa constituye una lógica de individuación, al sustentar una identidad y una práctica religiosa con autonomía relativa con respecto a la autoridad religiosa institucional. Asimismo, debe notarse que todos los recursos simbólicos movilizados en la generación de sentido son estrictamente religiosos, más aún, del ámbito protestante-evangélico. Mantengamos presentes estas observaciones para la comparación con el siguiente actor.

El segundo entrevistado es animador de una comunidad eclesial de base, parte de un catolicismo liberacionista. Es también padre de

familia, técnico dental de oficio, en sus cuarentas. Retomamos un fragmento de entrevista a partir de una "confesión" imposible en su campo de praxis religiosa:

> —A ver, ¿por qué no crees en la Virgen de Guadalupe?
>
> —Porque no creo que haya existido. Pienso que fue un instrumento para poder dominar a los pueblos indios. Se dieron cuenta de la relación que había entre los indígenas con su cosmos, con todo el universo y que vivían en una dualidad, [...] ni siquiera existía el demonio como tal. Para ellos el inframundo era un espacio de purificación, "si en algo la regaste es el momento para que te purifiques", pero para ellos había una vida más adelante a un paso nada más. Es cuando yo veo a la Virgen de Guadalupe como un símbolo de, ¿cómo le dicen?, como un tiro de gracia para los pueblos indios de América, sobre todo en México. No creo que se haya aparecido, no creo. Respeto a la gente, admiro la fe que le tienen. Voy a la Basílica y sería mentira también pensar que no siento así como algo, pero me recuerda más a todos los indios que murieron. Toda esa gente que fue sometida, con un sentido de demonio, de maldad, de que nada más hay bueno y malo. ¡Y no! Son condiciones, no pueden estar separadas, dependen una de la otra. Entonces ahí me agrada eso, me da más sentido pensar en esa relación que tenían los indios que la que trajeron los españoles, del demonio; para ellos [los indígenas] no había demonio. Por eso no creo en la Virgen de Guadalupe. Sí tengo imágenes de la Virgen de Guadalupe, pero las tengo porque luego en los temas te piden que hagas un altar, no puedes decirle a la gente así: "No creo". Una vez yo lo dije, entonces, pues no...

Notemos, primero, que, al igual que el primer entrevistado, la lógica práctica religiosa opera una transformación identitaria individualizante. Es la subjetivación del sentido de la devoción guadalupana —como conmemoración de una espiritualidad originaria perdida a manos de un cristianismo colonial— lo que permite recuperar la viabilidad de una práctica religiosa fundamental para la comunidad de creyentes en la que está inserta y la disposición afectiva de, a pesar de todo, "sentir

como algo" en la procesión. Segundo, ahora a diferencia del primero, vemos que los recursos simbólicos movilizados en la lógica práctica involucran no sólo creencias propias del ámbito cristiano (aquí católico), sino elementos mucho más típicos de "espiritualidades holísticas" desinstitucionalizadas. Más importante aún: esta lógica introduce además saberes históricos que implican un cierto capital cultural y son integrados a la producción del sentido religioso. Es decir, todo el proceso de individuación está soportado por una mayor diversidad de recursos simbólicos provenientes de varios campos.

Figura 5
Ejemplo 2, caso Ajusco



Fuente: Investigación propia.

Hagamos ahora un poco más sistemática la comparación vinculándola, por un lado, a las condiciones del campo religioso y del espacio social, así como, por otro, a la discusión teórica esbozada en apartados anteriores.

Vemos, primero, que las diferencias entre las dos lógicas de individuación religiosa, modeladas como lógica práctica mediante la deconstrucción disposicional del actor, nos permiten ver la dialéctica

entre pertenencia institucional, identidad colectiva, ortodoxia, por un lado, e individuación, subjetivación de la legitimidad de la creencia y heterodoxia, por el otro. Esta observación es especialmente pertinente para el primer entrevistado, cuya estrategia de individuación implica una cierta "movilidad" religiosa pero dentro de los límites bien establecidos del espectro protestante-evangélico. Esto nos remite directamente a lo que más arriba denominamos agencia situacional, pero nos lleva más allá de la mera declaración teórica, mostrándonos una manera concreta en la que opera. Segundo: si bien las posiciones de los dos actores en el espacio social no son muy distantes unas de otras —ambas posiciones dominadas en términos globales—, la diferencia es significativa. La posición del segundo entrevistado es, evidentemente, un poco más alta. Dispone, a través de su formación técnica profesional, de mayor capital cultural y, por añadidura, de mayor capital económico. Las competencias asociadas a esta trayectoria educativa, así como la afinidad de la tradición jesuita-liberacionista a conocimientos y prácticas escolásticas, resultan en un *habitus* que dispone, para la construcción de la identidad religiosa, de recursos simbólicos provenientes de una mayor diversidad de campos de praxis respecto al primer entrevistado, cuya identidad reside en recursos simbólicos estrictamente religiosos y de impronta evangélico-protestante. Esto se refleja en la estrecha relación entre sus formulaciones y la centralidad de la lectura bíblica como práctica religiosa. Es decir, hay una correspondencia entre posición en el espacio social, diferencias cuantitativas y cualitativas de capitales, y disponibilidad de recursos simbólicos. Tercero: esta correspondencia entre posiciones y disposiciones tiene también una correspondencia estructural —pero un sentido diferente— en el campo religioso. Veámoslo con detenimiento.

Como creyentes, es decir, actores en cuya red de disposiciones las religiosas son centrales, ambos pueden considerarse productores del campo. Es decir, su inversión de tiempo y energía vital en prácticas religiosas y la intensidad de sus convicciones son claves en el sostenimiento del campo, en el acuerdo sobre lo que está en disputa y sustenta los desacuerdos que constituyen las disputas del campo y

son el proceso constitutivo del valor del capital religioso, no sólo en su forma de capital acumulado por los expertos, sino como recurso de las comunidades de laicos que valoran la *expertise* o el virtuosismo religioso de sus pares.

La diferencia de posiciones entre los dos entrevistados en el espacio, de cierto modo se invierte en el campo. En el caso del segundo entrevistado, la identidad religiosa y la individualidad están sostenidas por recursos producidos en varios campos. Si bien produce y participa de los recursos efectivos en su comunidad religiosa, los elementos heterónomos de su lógica de individuación lo llevan a una distancia estratégica de la autoridad institucional y a una identificación condicionada con sus pares. En cambio, es la posición más débil en el espacio y en otros campos lo que hace que el primer entrevistado esté instalado en el "centro gravitacional" del campo religioso. ¿Qué significa esto? En la medida en que su identidad religiosa y su lógica de individuación se encuentran sostenidas por recursos simbólicos meramente religiosos, su participación en el valor de esos recursos religiosos, por su conformidad con la autoridad pastoral[19] y su identificación plena con la comunidad de creyentes, es mayor.

Conclusiones

Intentemos, para concluir, articular de manera sintética la coherencia entre teoría, método y empiría presentados aquí. Planteamos una perspectiva praxeológica y relacional de la religión. Pretendimos hacerla plausible mediante ejemplos empíricos. Éstos muestran, primero, la necesidad de vincular el contenido de las creencias religiosas con

[19] Si bien el entrevistado desplaza la última instancia de autoridad religiosa a su fuero interno, cambiando de iglesia varias veces en busca de responder a su llamado, el campo de posibilidades abierto por esta subjetivación está claramente acotado por el espectro evangélico-pentecostal. En este sentido, cada cambio es narrado como una transición difícil, temerosa de la transgresión, y nunca se cuestiona, fuera de estas transiciones y una vez tomada la decisión, la obligación de congregarse y someterse a la autoridad pastoral.

las prácticas y las experiencias para poder entender sin distorsiones el sentido efectivo que producen (como lo muestra con mayor claridad el caso de Guatemala). Segundo: cómo, sin desatender lo específicamente religioso y la autonomía relativa del campo, pueden describirse simultáneamente las articulaciones con, y determinaciones de lo religioso desde campos de praxis heterogéneos, condiciones de existencia particulares y estructuras sociales abarcantes, haciendo superflua la disyuntiva entre definiciones sustancialistas y funcionales de religión. Esto, me parece, sale a relucir con mayor nitidez en el trato que le hemos dado al segundo caso. Tercero: hemos visto que el análisis de *habitus*, en términos de la descomposición disposicional del actor, permite tanto esclarecer la correspondencia entre principios de diferenciación religiosa y diferencias de clase, como revelar las formas concretas y los campos de posibilidad de la agencia situacional, disolviendo así la falsa dicotomía determinación-agencia. Esto se hace evidente de dos maneras distintas en ambos ejemplos. Por último, hemos argumentado que todo esto difícilmente es posible sin las mediaciones metodológicas que nos permitan aterrizar el concepto altamente abstracto y totalizante de *habitus* —mediante conceptos meso-teóricos como lógica práctica, disposiciones, sentido práctico—que nos permitan describir el *habitus* en operación, a través de sus manifestaciones observables. Quisimos mostrar que el cuadrado praxeológico, un modelo en el centro de la propuesta metodológica presentada aquí, es una herramienta viable de esta mediación.

Bibliografía

Alexander, Jeffrey (1995). "The reality of reduction: The failed synthesis of Pierre Bourdieu". En *Fin de Siècle Social Theory: Relativism, Reduction, and the Problem of Reason*, 128-217. Nueva York: Verso.

Amin, Ash (editor) (1995). *Post-Fordism: A Reader*. Oxford: Wiley-Blackwell.

Asad, Talal (1983). "Anthropological conceptions of religion: Reflections on Geertz". *Man* 18 (2): 237-59.

Asad, Talal (2002). "The construction of religion as an anthropological category". En *A Reader in the Anthropology of Religion*, editado por Michael Lambek, 114-132. Malden: Blackwell.

Asad, Talal (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

Atkinson, Will (2007a). "Anthony Giddens as adversary of class análisis". *Sociology* 41 (3): 533-549.

Atkinson, Will (2007b). "Beck, individualization and the death of class: A critique". *British Journal of Sociology* 58 (3): 349-366.

Atkinson, Will (2008). "Not all that was solid has melted into air (or liquid): A critique of Bauman on individualization and class in liquid modernity". *The Sociological Review* 56 (1): 1-17.

Atkinson, Will (2010a). *Class, Individualization, and Late Modernity: In Search of the Reflexive Worker*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

Atkinson, Will (2010b). "Phenomenological additions to the Bourdieusian toolbox: Two problems for Bourdieu, two solutions from Schutz". *Sociological Theory* 28 (1): 1-19.

Atkinson, Will (2010c). "The myth of the reflexive worker: Class and work histories in neo-liberal times". *Work, Employment & Society* 24 (3): 413-429.

Atkinson, Will (2012). "Where now for Bourdieu-inspired sociology?" *Sociology* 46 (1): 167-173.

Atkinson, Will (2015). "Putting *habitus* back in its place? Reflections on the homines in extremis debate". *Body & Society* 21 (4): 103-116.

Bourdieu, Pierre (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Ginebra: Librairie Droz.

Bourdieu, Pierre (1980). *Le sens pratique*. París: Éditions de Minuit.

Bourdieu, Pierre (1988a). *La distinción*. Madrid: Taurus.

Bourdieu, Pierre (1988b). *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. París: Éditions de Minuit.

Bourdieu, Pierre (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, Pierre (director) (1999). *La miseria del mundo*. Madrid: Akal.

Bourdieu, Pierre (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Bourdieu, Pierre (2008). *Homo academicus*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Bourdieu, Pierre, y Terry Eagleton (1994). "Doxa and common life: An interview". En *Mapping Ideology*, editado por Slavoj Žižek. Nueva York: Verso.

Bourdieu, Pierre, y Loïc Wacquant (1995). *Respuestas: por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.

Dirksmeier, Peter (2007). "Mit Bourdieu gegen Bourdieu empirisch denken: Habitusanalyse mittels reflexiver Fotografie". *Annals of the Association of American Geographers* 6 (1): 73-97.

Dussel, Enrique (1993). "Eurocentrism and modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures)". *Boundary 2* 20 (3): 65-76.

Dussel, Enrique (2008). *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz: Biblioteca Indígena.

Fröhlich, Gerhard, y Boike Rehbein (editores) (2008). *Bourdieu-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart: Metzler.

Gartman, David (2007). "The strength of weak programs in cultural sociology: A critique of Alexander's critique of Bourdieu". *Theory and Society* 36 (5): 381-413.

Hervieu-Léger, Danièle (2008). "Algunas paradojas de la modernidad religiosa: crisis de la universalidad, la globalización cultural y reforzamiento comunitario". *Versión* 21: 15-29.

Hilgers, Mathieu (2009). "*Habitus*, freedom, and reflexivity". *Theory & Psychology* 19 (6): 728-755.

Kim, Kyung-Man (2004). "Can Bourdieu's critical theory liberate us from the symbolic violence?" *Cultural Studies* 4: 362-376.

King, Anthony (2000). "Thinking with Bourdieu against Bourdieu: A 'practical' critique of the *habitus*". *Sociological Theory* 18 (3).

Lahire, Bernard (2003). "From the *habitus* to an individual heritage of dispositions. Towards a sociology at the level of the individual". *Poetics* 31 (5-6): 329-355.

Lahire, Bernard (2011). *The Plural Actor*. Cambridge: Polity.

Le Roux, Brigitte, y Henry Rouanet (2010). *Multiple Correspondence Analysis*. Thousand Oaks: Sage.

Lenger, Alexander, Christian Schneickert y Florian Schumacher (editores) (2013). *Pierre Bourdieus Konzeption des Habitus*. Wiesbaden: Springer.

Löwy, Michael (1996). *The War of Gods: Religion and Politics in Latin America*. Londres: Verso.

Martin, Craig (2014). *Capitalizing Religion: Ideology and the Opiate of the Bourgeoisie*. Nueva York: Bloomsbury.

Martuccelli, Danilo (2007). *Cambio de rumbo: la sociedad a escala del individuo*. Santiago de Chile: LOM.

Martuccelli, Danilo, y François de Singly (2012). *Las sociologías del individuo*. Santiago de Chile: LOM.

Miller, Vincent Jude (2013). *Consuming Religion: Christian Faith and Practice in a Consumer Culture*. Londres: Bloomsbury.

Mills, C. Wright (1961). *La imaginación sociológica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Panofsky, Erwin (1951). *Gothic Architecture and Scholasticism*. Latrobe: Archabbey Press.

Potter, Garry (2000). "For Bourdieu, against Alexander: Reality and reduction". *Journal for the Theory of Social Behaviour* 30 (2): 229-246.

Schäfer, Heinrich (2015a). *Habitus Analysis, Vol. 1. Epistemology and Language*. Wiesbaden: Springer.

Schäfer, Heinrich (2015b). *Identität als Netzwerk. Habitus, Sozialstruktur und Religiöse Mobilisierung*. Wiesbaden: Springer.
Schäfer, Heinrich, Leif Seibert, Adrián Tovar Simoncic y Jens Köhrsen (2016a). "Towards a praxeology of religious life: Modes of observation". En *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*, editado por Frans Wijsen y Kocku von Stuckrad, 147-171. Boston: Brill.
Schäfer, Heinrich, Leif Seibert, Adrián Tovar Simoncic y Jens Köhrsen (2016b). "Towards a praxeology of religious life: Tools of observation". En *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*, editado por Frans Wijsen y Kocku von Stuckrad, 175-202. Boston: Brill.
Suárez, Hugo José (2015). *Creyentes urbanos: sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la Ciudad de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales-Coordinación de Humanidades-Dirección General de Asuntos del Personal Académico-Programa Universitario de Estudios sobre la Ciudad.
Tovar Simoncic, Adrián (2013). "De la identidad a la estrategia: sobre incertidumbres comunes y religiosidades diversas en la metrópoli". En *La sociedad de la incertidumbre*, editado por Hugo José Suárez, Guy Bajoit y Verónica Zubillaga, 373-402. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
Wacquant, Loïc (2013). "Homines in extremis. What fighting scholars teach us about *habitus*". *Body & Society*.
Wacquant, Loïc (2014). "Putting *habitus* in its place: Rejoinder to the symposium". *Body & Society*.

Desafíos en el estudio de las imágenes religiosas. Un recorrido a través de la iconografía guadalupana

Margarita Zires

En este texto quiero hacer explícito el camino teórico-metodológico que he recorrido en el análisis de las imágenes contemporáneas de la Virgen de Guadalupe y de Juan Diego, personajes fundamentales de uno de los mitos religiosos más importantes que ha contribuido a la construcción de la identidad nacional mexicana. Camino sinuoso, no lineal, que ha respondido a diferentes interrogantes teóricos, preocupaciones metodológicas y, sobre todo, al interés de comprender las múltiples significaciones de esos símbolos religiosos en la sociedad contemporánea, marcada por el impacto de los medios de comunicación, sus soportes tecnológicos y sus múltiples lenguajes.

La trayectoria es un tanto azarosa, ya que ha respondido a necesidades puntuales de comprender los procesos de significación del mito y el símbolo guadalupano en diferentes coyunturas sociopolíticas desde los años noventa del siglo pasado, es decir, desde hace varias décadas.

Entender las transformaciones visuales y audiovisuales que ha sufrido el icono guadalupano ha sido fundamental en mi trayectoria de investigación. Estas transformaciones se derivan de apropiaciones particulares del icono de parte de diversas comunidades locales o barriales, como en el Barrio de Santa Julia de la Ciudad de México, organizaciones y movimientos sociales de diferente índole en búsqueda de una identidad legítima, como en los movimientos chicano, zapatista, de Atenco y de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca,

así como por parte de múltiples grupos políticos establecidos o más o menos emergentes; apropiaciones dentro del campo del arte pictórico, de la cultura mediática (en los medios de comunicación masiva), y actualmente en Internet y específicamente en las redes sociales virtuales.

He trabajado en diferentes investigaciones, con distintas nociones de las imágenes religiosas, no siempre explícitas. La invitación a esta publicación representó para mí un desafío, me incentivó a reflexionar sobre aquéllas, a explicitarlas y a reconocer sus implicaciones teórico-metodológicas.

En todos estos estudios lo que me ha interesado es recuperar las dimensiones comunicativa y discursiva del fenómeno religioso guadalupano, poco analizadas hasta ahora. Esto ha implicado tomar en cuenta la dimensión material y significante del símbolo, analizar los procesos de producción, gestación, circulación y recepción e interpretación del símbolo y el mito guadalupanos, y atender, por ello, a sus dimensiones mediática, histórica, política y antropológica. En ese sentido, me aparto de toda perspectiva semiológica estructural o semiótica inmanente que deja de lado el contexto sociocultural y político en el que se ponen en funcionamiento los símbolos y las imágenes relacionadas con esto. Retomo diferentes aportes de la semiología de la imagen, de la teoría de la enunciación, del análisis del discurso, de la interdiscursividad y del análisis de lo verosímil, pero también de la historia de México, de la historia del arte, de la antropología simbólica.

¿Qué entiendo por imagen religiosa?

Por imagen religiosa entiendo una figuración o construcción visual ligada a un símbolo, leyenda o mito, a creencias y rituales religiosos. Sin embargo, el término "figuración" merece una aclaración. No se trata de una representación, de una "copia, retrato o imitación", como se podría derivar del término de imagen en su acepción etimológica latina, *imago*. Me aparto de las nociones que derivan también de la óptica y del sentido común que tienden a concebir a la imagen como

una reproducción fiel. Se trata más bien de una interpretación del sentido de ese símbolo, leyenda o mito religiosos para un individuo o colectividad. El hecho de que sea "visual" lleva a pensar además en una recreación mediada del símbolo o mito religiosos, una interpretación configurada por el lenguaje, en este caso, por el lenguaje visual y las múltiples reglas y convenciones sociales que lo rigen en un contexto histórico y cultural específico. En esta recreación visual, regida por ciertas convenciones sociales, se anclan la significación de la imagen y un horizonte de interpretación de la realidad.

A pesar de que la imagen religiosa se rija por ciertas convenciones establecidas o géneros que tienden a fijar su sentido, la imagen es *polisémica*, no tiene un sentido totalmente fijo, ni estable, sino temporal y cambiante. Suscita diferentes interpretaciones en diferentes épocas y a distintos sujetos sociales, de acuerdo con sus creencias, grupo social, edad, género, etnia, contexto cultural en el que vive, entre otros factores. Su sentido depende también de la manera como dichos sujetos utilizan y ponen en funcionamiento las imágenes en ciertos contextos.

La imagen religiosa, como toda imagen, es concebida aquí como un *discurso* en un sentido amplio del término, tal como se le aborda en el análisis del discurso (Charaudeau y Maingueneau, 2005: 179-184). Se trata de un producto sígnico que tiene una materialidad significante diversa (puede ser oral o verbal, evidentemente, pero también puede ser escrita, visual, audiovisual…), la cual conlleva significados y actúa en un contexto de interacción comunicativa que está regido por ciertas condiciones de producción, circulación, recepción e interpretación. El discurso está normado por reglas que estipulan lo que se puede decir y la manera de decirlo en un contexto cultural y comunicativo específico. En ese sentido, la imagen religiosa, como toda imagen, está regida por ciertos géneros discursivos visuales o normas relativamente estables que condicionan lo que se puede decir o no decir, así como la manera de expresarlo de forma visual en un contexto cultural determinado. Esas distintas reglas y géneros pictóricos conforman un régimen de verosimilitud.

Lo verosímil, en la acepción que interesa aquí, parte de que no todo se puede decir. "Así pues, lo verosímil es, desde un comienzo, reducción de lo posible, representa una restricción cultural y arbitraria de los posibles reales, es de lleno censura" (Metz, 1968: 20). Dicha censura estaría basada en "los discursos ya pronunciados", en lo "preexistente". No cualquier imagen de la Virgen de Guadalupe ni de Juan Diego es verosímil en una época determinada. En los siglos XVI y XVII, la imagen de la Virgen de Guadalupe no podía haber tenido la representación de Tonantzin, ni de ninguna deidad azteca o indígena, como se le reivindica en la estética chicana. Tampoco se pudo pintar a un indígena en el lugar de Juan Diego en el tiempo de la Colonia, aunque la leyenda decía que era un indígena a quien se le había aparecido la Virgen de Guadalupe, y se le retrató como un español (Zires, 2014). Las reglas pictóricas de ese tiempo lo consideraban inverosímil. No había "discursos anteriores", pinturas reconocidas que hubieran establecido dicha regla y lo hubieran hecho posible. Según Christian Metz, lo verosímil debe estar de acuerdo con la opinión pública o con las normas de algunos géneros discursivos establecidos. Aunque una versión de la Virgen como una deidad indígena o una de Juan Diego indígena hubiera sido verosímil entre las comunidades indígenas, no lo era para los sectores gobernantes de la sociedad colonial en la Nueva España. En ese sentido, lo verosímil varía según el contexto cultural, los grupos sociales y étnicos, entre otros.

Las figuraciones pictóricas de Jesucristo y de la Virgen María en la historia del catolicismo se han regido, evidentemente, por géneros pictóricos establecidos del arte sacro católico y, en un contexto más general, del arte pictórico en la Edad Media, época en la que éste se hallaba, a su vez, íntimamente ligado a la institución religiosa católica en el Occidente. Pero esto cambia. Actualmente, y dados los procesos de secularización y modificación del campo religioso en las sociedades modernas y posmodernas, dichos géneros y reglas se ponen en entredicho. Las formas visuales en que se recrea a la figura de la Virgen o de Cristo en el arte contemporáneo no se rigen solamente por los géneros pictóricos del arte sacro, por lo que se retoman otras formas pictóri-

cas del arte no sacro, de los discursos visuales que circulan en los medios de comunicación. Algunas figuras de Cristo y la Virgen adquieren formas irónicas, paródicas, impensables hace menos de un siglo. Esto también puede constatarse muy claramente en algunas de las imágenes guadalupanas que han surgido en las últimas décadas en México, y sobre todo entre las chicanas feministas en Estados Unidos. Sin embargo, existen contextos públicos, desligados del campo del arte, donde esas imágenes son reprobadas por los devotos católicos, lo cual muestra los límites del decir guadalupano (Zires, 2014a).

La imagen religiosa como un interdiscurso

La imagen religiosa en tanto discurso es también un interdiscurso, ya que cobra sentido en un entorno o universo de discursos. No tiene una unidad o estructura fija. Está atravesada por múltiples discursos que pueden resonar de manera diferente en los sujetos que la interpretan. Toda imagen religiosa retoma otros discursos visuales para existir, para obtener verosimilitud y posible legitimidad. No surge de la nada. En ese sentido, se apropia de elementos visuales de otros discursos para surgir, ya sea que los imite, los elogie, se burle o los parodie; ya sea que se acerque o separe y distancie de otros de maneras más o menos explícitas. La imagen de la Guadalupana construye su verosimilitud a partir de otras imágenes marianas que precedieron su surgimiento, a partir del género pictórico mariano llamado "la mujer rodeada de sol", pero también de otro tipo de discursos bíblicos, como veremos más adelante. Toda imagen religiosa guarda una interdependencia con discursos no sólo visuales, sino de otra naturaleza material: orales, escritos y de otras índoles.

El análisis que realizo en este texto trata de mostrar la intertextualidad de las múltiples imágenes guadalupanas y de Juan Diego, la manera en que otros discursos hablan a través de estas imágenes, tienen resonancias y ecos en ellas, transformando el sentido de lo que dice la imagen de la Virgen.

De la historia del arte religioso a los géneros pictóricos

En el estudio de las imágenes religiosas es importante reconocer la mirada de la historia del arte religioso, ya que provee una serie de reflexiones sobre los modelos iconográficos y sus influencias, lo cual nos permite tener acceso a los posibles géneros pictóricos que se han utilizado para recrear un símbolo o mito religiosos y entender algunos de los sentidos y horizontes de interpretación religiosa que posee la imagen a partir de sus formas pictóricas y su contexto de producción.

De acuerdo con algunos historiadores, la pintura de la Guadalupana se considera un encargo del segundo arzobispo de la Nueva España, Alonso de Montúfar, quien se caracterizó por promover la devoción y el culto de la Virgen en sus inicios; su creación se atribuye al muy reconocido pintor indígena Marcos Cipac Aquino, que vivió entre 1517 y 1572 (Toussaint, 1990; Jiménez, 2004; Von Wobeser, 2015). Esta pintura comparte múltiples elementos pictóricos con muchas representaciones de la Virgen María en otras regiones católicas europeas, que veremos más adelante.

Paso a describir la imagen de la Guadalupana que se supone quedó impresa o estampada en el ayate de Juan Diego a partir de sus rasgos corporales, postura, vestimenta y signos pictóricos que la igualan y distinguen de otras representaciones marianas, tal como se aprecia en las pinturas anteriores a 1895, antes de que le borraran la corona.[1] La Virgen representa a una mujer joven, de rasgos europeos, pero de piel morena como los indígenas; su cabeza está inclinada hacia su derecha como un posible signo de humildad; tiene las manos juntas a la altura del pecho como si estuviera orando; da la impresión de que la rodilla izquierda está más elevada que la derecha por el pliegue de la túnica rosa que la cubre. Dicha túnica está decorada con dibujos

[1] Cabe destacar que la imagen de la Virgen de Guadalupe poseía una corona hasta finales del siglo XIX, como se puede constatar en las pinturas realizadas de ese siglo y de los anteriores a ese. El abad Plancarte mandó borrar la corona en 1895 para la ceremonia de su coronación (Von Wobeser, 2015: 16).

de plantas y un cintillo a la altura del talle. La Virgen está cubierta además con un manto azul decorado con estrellas. Lleva una corona; está rodeada de un halo de luz y rayos solares, así como de un cúmulo de nubes. Está apoyada sobre una luna creciente y más abajo la sostiene un ángel con alas de color azul, amarillo y rojo.

Algunos historiadores han subrayado que la iconografía de la Virgen de Guadalupe tiene sus raíces en "la mujer apocalíptica", a la cual se hace referencia en el capítulo 12 del Apocalipsis (De la Maza, 1981: 182-183; Vargas Lugo, 1987: 58-65; Cuadriello, 1989: 43). Gisela von Wobeser (2015) hace referencia más específicamente a esta mujer como la *Mulier amicta sole* ("mujer rodeada de sol") como antecedente iconográfico de la Guadalupana y modelo pictórico mariano, el cual retoma, a su vez, los aspectos visuales de la descripción que se hace de la "mujer apocalíptica" en los primeros párrafos de dicho capítulo: "Un gran signo apareció en el cielo: una mujer vestida de sol, con la luna bajo sus pies y una corona de doce estrellas sobre su cabeza" (Apocalipsis, 12: 11). Dicha configuración pictórica posee, por lo tanto, tres elementos fundamentales: los rayos solares, la corona de 12 estrellas y la luna creciente, los cuales comparte la Virgen de Guadalupe con muchas otras representaciones de la Virgen María.

Con el fin de encontrar los antecedentes iconográficos de la Virgen de Guadalupe, la historiadora Von Wobeser analiza detalladamente un conjunto de 13 grabados fechados entre 1400 y 1530 que corresponden al modelo *Mulier amicta sole*, los cuales presentan muchas similitudes con la imagen guadalupana, sobre todo el grabado alemán proveniente de Berlín *La Virgen de la Gloria*, que data de 1420 (2015: 19). Su tesis es que dicha imagen pudo haber sido "la fuente utilizada por el pintor indígena que realizó la obra", debido a su parecido en la postura corporal de la Virgen, la proporción de sus miembros, rasgos de cara y vestimenta. Una de las diferencias más notorias es que, mientras la virgen alemana es la imagen de una mujer con niño, la mexicana es una virgen sin niño. Las diferencias entre ambas imágenes se deben, según la autora, a la adaptación del modelo al contexto de Nueva

España, a la imagen o figura que se quería suplantar: Tonantzin-Cihuacoatl, que en náhuatl significa “nuestra Madre” (ver ilustración 1).

Ilustración 1



La Virgen de la Gloria, de Berlín, 1420, y la Virgen de Guadalupe en Nueva España.

De acuerdo con Elisa Vargas Lugo y Von Wobeser, el icono oficial guadalupano mexicano no es ninguna copia de las imágenes existentes en el Santuario de Extremadura, donde se venera a la Virgen de Guadalupe extremeña, de la que eran devotos los colonizadores de la Nueva España como Hernán Cortés, por lo cual seguramente tomó el nombre de Guadalupe la virgen mexicana. La extremeña es una imagen de bulto, una virgen negra, por lo tanto, totalmente diferente a la mexicana. La Virgen del Coro del Santuario en Extremadura, si bien guarda muchas similitudes con la Guadalupana mexicana, como algunos estudiosos y religiosos han argumentado (al tener una postura parecida, estar rodeada también de rayos solares, tener una corona, así como estar apoyada en una luna y sostenida

por un querubín), es una escultura con un niño en brazo. Según Von Wobeser, las similitudes se deben a que ambas imágenes pertenecen a la misma tradición iconográfica de la mujer rodeada de sol. Además, habría otras pinturas de esa misma tradición que son más parecidas a la Guadalupana mexicana, como la imagen de la Virgen de la Gloria, ya mencionada.[2]

Desde una perspectiva discursiva, el modelo iconográfico mariano *Mulier amicta sole* o *Mujer rodeada de sol* se puede considerar un género discursivo en el sentido que señala Mijail Bajtín (1982), al regirse por reglas particulares que establecen cómo comunicar visualmente la dimensión divina de la Virgen María en la comunidad católica, y es un género discursivo pictórico al llegar a establecer reglas particulares de cómo pintar a la Virgen, convenciones de lo que se podía decir y no decir visualmente sobre ella, así como la forma de hacerlo. Elisa Vargas Lugo apunta a esta condición genérica, al hablar de un género apocalíptico: "Lo que puede afirmarse es que sí se conformó un tipo iconográfico mariano, surgido de la obra de San Juan, que se conoce como Virgen apocalíptica y al que indudablemente pertenece la Virgen de Guadalupe de México" (Vargas Lugo, 1987: 61).

Este modelo, en tanto género discursivo pictórico, establece un régimen de interpretación de la realidad social a partir del código religioso católico, un esquema de interpretación de la Virgen María.

- En tanto madre de Dios, por lo cual comparte una dimensión divina. A eso se debe que la rodeen rayos solares, como en muchas representaciones de Jesucristo y la Santísima Trinidad.
- Como una mujer celestial que desciende de los cielos, por ello las nubes.
- Lleva una corona en tanto reina, es decir, reina de los cielos.

[2] Dadas las diferencias entre las imágenes, las autoridades eclesiales del santuario de Extremadura no pudieron cobrar limosnas en la Nueva España (Lafaye, 1977).

A estos tres elementos fundamentales de la *Mulier amicta sole* evidentemente se añaden otros elementos pictóricos en la Guadalupana mexicana que comparte con otras representaciones marianas. Por ejemplo, la vestimenta: la túnica rosa que representaba, según la tradición religiosa, a las doncellas, y el manto azul que alude al color del cielo y que "representa también el amor espiritual, la verdad, la constancia y la fidelidad, por todo lo cual la Iglesia lo considera el color de María" (Vargas Lugo, 1987: 64). La túnica y el manto también se relacionan con la castidad, la pureza de la Virgen María, con el dogma de haber sido concebida "sin pecado original". La luna creciente se vinculaba asimismo con la castidad de la Virgen y la diosa Diana, aunque después de la victoria de los ibéricos contra el imperio musulmán, la luna creciente se asoció con los árabes y la religión musulmana. Y no se puede olvidar la posición inclinada de la cabeza de la Virgen y sus ojos entrecerrados, que simbolizan la humildad, así como la posición de las manos juntas a la altura del pecho como signo de su piedad, de estar orando. De acuerdo con Vargas Lugo, el ángel debajo de la virgen luce como "un *atlante* prodigioso" (1987: 64).

La imagen religiosa y el mito aparicionista guadalupano[3]

Los mitos que fundamentan las creencias religiosas tienden a estimular la creación de imágenes relacionadas con ellos. En general, se trata de una recreación visual de una o varias escenas fundamentales de la narración que estructura dicho mito, o de elementos descriptivos y detalles narrativos que permiten traducir visualmente la dimensión milagrosa de la figura religiosa. En el caso de la Guadalupana, tanto el relato como su recreación visual siguen las reglas de la tradición narrativa oral, escrita y pictórica de los mitos aparicionistas de origen español o europeo de la Edad Media que describían el descubrimiento de imágenes de la Virgen María por pastores. Según las reglas de

[3] Basado en parte en una publicación sobre los mitos de la Virgen de Guadalupe (Zires, 1994).

dicho género, hay una imagen o figura santa escondida, la Virgen se le aparece al pastor que está cuidando a sus animales, pide que se le erija una ermita y se realiza un milagro que le otorga autenticidad a la aparición. Ese mismo esquema configura la narración de la aparición de la Virgen de Guadalupe de Extremadura, sólo que con ciertas modificaciones o añadidos particulares en relación con el contexto físico e histórico del lugar de la aparición que son sin duda interesantes. Aquí la narración nos sitúa en el tiempo de la invasión de los árabes (700 A.C.). El pastor regresa a su casa, le dicen que su hijo ha muerto, pero éste se cura milagrosamente y pide ir a ver inmediatamente a la Virgen.

En el caso de la Virgen de los Remedios en San Bartolo Naucalpan, México, un lugar de peregrinaciones desde épocas prehispánicas, se trata de una figura diminuta de madera de procedencia española. Aquí nos encontramos con una estructura narrativa parecida e interesantes modificaciones que nos hablan del ámbito histórico en el que surge la narración alrededor de 1576. Estas alteraciones permiten reconocer una estrategia de evangelización y apropiación particular de los símbolos católicos por los criollos e indios que les otorga una mayor legitimidad social en la sociedad colonial. Por ello, la imagen no es encontrada por un pastor, sino por un indio recién convertido, Juan Cecuantzin (al que después la tradición oral del siglo XVIII rebautizó con el nombre de Juan Diego) (De la Maza, 1981: 35-36).

El relato de la Virgen de Guadalupe del Tepeyac mantiene una relación con este modelo de tradición narrativa aparicionista mariana. El pastor es también un indio convertido al catolicismo, como en la narración de la Virgen de los Remedios, y todo ocurre en un lugar en el que antes existía una devoción a una deidad prehispánica, Tonantzin, y al que llegaban peregrinaciones. Sin embargo, no hay figura de la Virgen que tenga que ser encontrada por nadie, dado que la imagen se queda impresa en el ayate de Juan Diego, lo cual es ya un fenómeno sobrenatural que habla de su gran capacidad para los milagros. El relato aparicionista narra diferentes eventos milagrosos, además de

las tres apariciones de la Virgen a Juan Diego, que se retoman en las recreaciones visuales frecuentemente:

La primera, cuando el indio recién convertido va por el cerro de Tepeyac y la Virgen le dice que le pida al obispo que en ese lugar se erija una ermita. Después, Juan Diego va con el obispo; éste lo escucha, pero no lo toma en serio. En una segunda aparición, Juan Diego le cuenta lo sucedido a la Virgen y le sugiere que escoja a otra persona para que vaya a hablar con el obispo, pero ella insiste en que sea él. Juan Diego vuelve entonces a ver al obispo; éste lo escucha nuevamente y le pide esta vez una prueba de la aparición de la Virgen. Al día siguiente, Juan Diego debía ir al cerro para que la Virgen le diera la prueba, pero el tío de Juan Diego estaba tan enfermo que se fue a conseguirle medicinas. Juan Diego toma otro camino, mas la Virgen le sale al encuentro en una tercera aparición. Le dice que no se preocupe por su tío, que vaya a cortar rosas y otras flores al cerro, como prueba para el obispo (lo cual ya es un hallazgo milagroso en esa tierra tan agreste). Juan Diego lo hace y cuando se encuentra frente al obispo extiende la manta, caen las flores y aparece pintada en el ayate la Virgen de Guadalupe (lo cual se registra de forma visual frecuentemente como una cuarta aparición). El tío de Juan Diego se cura milagrosamente ante la aparición de la Virgen y se erige una ermita en el cerro del Tepeyac (en ocasiones también se registra como una quinta aparición milagrosa).

De acuerdo con Jaime Cuadriello (1989: 46-47), fue hasta el momento que queda registrado de manera escrita el relato de las apariciones en las primeras publicaciones guadalupanas —sobre todo a partir del texto de Miguel Sánchez escrito en 1684— cuando surgió también "la necesidad de plasmar visualmente los cuatro episodios angulares de las mariofanías del Tepeyac": las tres apariciones y la impresión milagrosa de la Virgen en el ayate. Estas recreaciones visuales siguieron también las convenciones del género pictórico de las apariciones marianas y de los santos en España y Europa, de acuerdo con las cuales se pinta, por lo general, a la figura religiosa en la parte de arriba, rodeada de un halo de luz y/o rayos solares, así como nubes que connotan la idea de que se trata de la aparición de un ser sagrado o que proviene del

cielo; el pastor o vidente se encuentra de pie o hincado ante la figura religiosa en la parte baja del cuadro; por ejemplo, cuando Juan Diego lleva las rosas en la manta que se identifica con la tercera aparición.

Según Vargas Lugo, alrededor de 1666-1667 comenzaron a pintarse las distintas apariciones individualmente y después se incluyeron éstas como pequeños recuadros en las esquinas de los lienzos guadalupanos que colocaban a la Virgen en el centro haciendo alarde visual de su capacidad milagrosa. A estas figuraciones se sumaron en el siglo XVII otros elementos iconográficos propios del estilo barroco, como ángeles y arcángeles en las apariciones, así como las rosas enmarcando los cuadros (Vargas Lugo, 1987: 83-86). Existe un cuadro anónimo excepcional del siglo XVII en el que se integran las cinco apariciones junto con otros temas bíblicos al lado de la Guadalupana: "la *Escala de Jacob*, *San Juan escribiendo el Apocalipsis*, una abreviada imagen de la *Jerusalén celeste* y en la cúspide, la *Trinidad* [...] se fue fincando el suceso de las apariciones como un hecho providencial y exclusivo de esta tierra". El título del cuadro es elocuente: "Virgen de Guadalupe coronada por la Santísima Trinidad" (Vargas Lugo, 1987: 88-90).

Esta expresión plástica guadalupana y otras parecidas de esa época derivaron sin duda de la interpretación criolla de Miguel Sánchez, bachiller presbítero, teólogo y predicador reconocido, quien produce el primer libro impreso sobre la Virgen de Guadalupe en 1648. Sánchez recoge la tradición oral aparicionista y la fundamenta teológicamente a partir de San Agustín y del capítulo 12 del Apocalipsis, escrito por San Juan, entre otros textos bíblicos. El mismo título del libro ilustra este sendero escogido por Miguel Sánchez: *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe. Milagrosamente aparecida en la Ciudad de México. Celebrada en su historia, con la profecía del capítulo doce del Apocalipsis*.

Los símbolos de la fundación de la ciudad de Tenochtitlán se ven entretejidos con los de la mujer del Apocalipsis y los de la Virgen de Guadalupe. La Virgen de Guadalupe como escudo nacional surge a partir de su fusión con el águila: "Era decirme, que todas las plumas y

los ingenios del águila de México, se habían de conformar y componer en alas para que volase esta mujer prodigio y sagrada criolla".

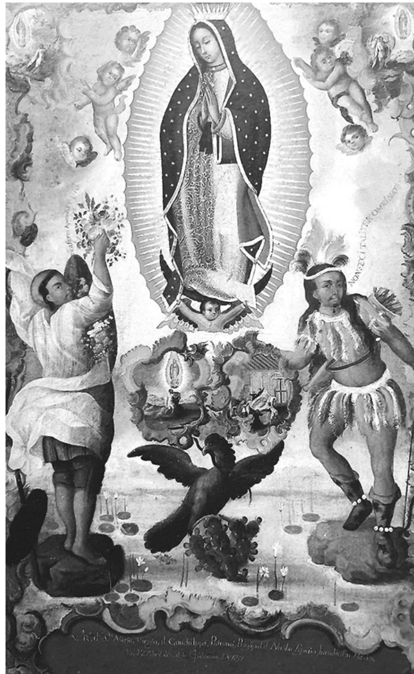
La interpretación de Sánchez es, sin duda, la de un criollo que quiere diferenciarse de los indígenas y se levanta contra la idolatría simbolizada, pero reconoce y valora ciertas raíces prehispánicas. No pone en duda la razón de la conquista ni a sus antepasados españoles. España tiene un gran mérito, pero es en México donde la aparición ocurre, y no en España. En este tipo de planteamientos se percibe el movimiento de un grupo que busca mayor reconocimiento y poder: los criollos.

Sánchez construye y traduce el mito al otorgarle un lenguaje legítimo, el de las escrituras. Su traducción es una construcción política muy sutil construida a partir de una apropiación de las armas "espirituales" más sofisticadas de los españoles.

Este autor también dibuja o pinta este mito. Existe una imagen o viñeta en su libro que el mismo produjera, en la que la Virgen no se encuentra situada sobre el ángel, sino sobre un nopal y dos águilas están fundidas con ella, "que en apariencia son el escudo de los Austria, pero que en realidad son las alas del águila mexicana. En lugar del AVE se posa la VIRGEN y un nuevo símbolo heráldico surge, la mujer-águila Guauhtli-Guadalupe" (De la Maza, 1981: 70). Hasta el mismo Sánchez afirmó: "yo me constituí pintor de aquesta Santa Imagen describiéndola; he puesto el desvelo posible copiándola; AMOR DE LA PATRIA DIBUJÁNDOLA..." (Sánchez en De la Maza, 1981: 73).

Si bien esta imagen o viñeta no parece tener una directa influencia en la imagen que conocemos actualmente, sí contribuyó a configurar las posibles lecturas del mito ampliando su horizonte de interpretación y sobre todo las imágenes que surgieron del patriotismo criollo. Basta recordar aquellas pinturas del siglo XVII, del siglo XVIII y las que surgieron en el tiempo de la Independencia, como aquella en la que la virgen y el ángel posan sobre el águila que devora a la serpiente sobre un nopal (ver ilustración 2).

Ilustración 2



Pintura de Josefus de Ribera, 1778. Museo de la Basílica de Guadalupe.

> A los lados del águila, de pie en sendas piedras, se ven dos indios: uno es Juan Diego, con sus rosas y un atuendo mixto de prendas mexicanas y españolas que significan al mundo indígena aculturado. El otro indio, con atuendo supuestamente prehispánico, simboliza el mundo antiguo ya predestinado a ser redimido por la Guadalupana, puesto que de sus labios sale la frase *Non fecit taliter omni nationi* (Vargas Lugo, 1987, 124).

La dimensión antropológica de la imagen. La utilización del símbolo guadalupano

En el análisis de la imagen religiosa no sólo conviene basarse en la historia del arte religioso y de los géneros pictóricos que le otorgan verosimilitud, sino también indagar la forma como se le utiliza en

diferentes contextos, observar detenidamente su puesta en escena en rituales religiosos, sociales, culturales y políticos, reconocer lo que las imágenes simbolizan y las múltiples significaciones que adquiere en ellos. De ahí que sea necesario recuperar su dimensión antropológica. Por ello, he retomado en mis investigaciones algunos aspectos de la perspectiva de Victor Turner, uno de los más importantes representantes de la antropología simbólica, interesado en estudiar los procesos simbólicos, es decir, los símbolos en su funcionamiento, ya sea en contextos rituales aislados o entornos más amplios y complejos en la sociedad contemporánea (Turner, 1980, 1988). Este autor analizó, entre otros, el símbolo de la Virgen de Guadalupe y más específicamente la interrelación entre la imagen, el relato de su aparición y la peregrinación (Turner, 1978). Considero que el análisis propuesto por Turner sirve no sólo para estudiar los símbolos, sino también las imágenes religiosas que los crean y recrean. Contribuye a analizar esas imágenes en su funcionamiento, lo cual lleva a tomar en cuenta la manera en que sujetos específicos vinculan dichas imágenes con otras, las interpretan, se las apropian y las utilizan en contextos específicos.[4]

Este autor toma en cuenta la manera de nombrar y definir los símbolos por parte de los sujetos que los utilizan en un contexto específico, lo que él denomina la exégesis que realizan los diferentes individuos de una comunidad, lo que significan para ellos, partiendo de la idea de que las comunidades no son homogéneas. De ahí que sea importante estudiar la etimología de los términos que sirven para nombrarlos y las asociaciones posibles con sus imágenes según los sujetos. En ese sentido, se aparta de la perspectiva antropológica estructural, que se concentra en el análisis de las estructuras y los

[4] De acuerdo con Turner (1980), el símbolo puede representar un objeto, un personaje, actividades, relaciones o acontecimientos, entre otros. Su significación depende de la forma sensible o material que adquiere. En ese sentido, podemos señalar que su perspectiva es articulable a la visión discursiva que se ha adoptado en esta investigación, al subrayar la dimensión significante de los símbolos.

sistemas simbólicos, dejando de lado la experiencia particular del sujeto que los vive y sus capacidades de reflexión al respecto.

Turner considera asimismo relevante estudiar el aspecto "posicional", la interrelación de los símbolos en un contexto específico, de qué manera adquieren significaciones múltiples de acuerdo con dicha interrelación. En este texto interesa destacar la relación que guardan las imágenes religiosas con otras imágenes en un entorno definido a analizar, por ejemplo, la articulación de la imagen guadalupana con las de otros santos u otros símbolos, como la bandera mexicana, en un altar o una marcha.

Turner (1978) enfatiza sobre todo el aspecto "operacional", que versa sobre el análisis de la manera en que los sujetos utilizan los símbolos y los ponen en funcionamiento. Señala que los símbolos funcionan como sistemas dinámicos de significantes y significados en el contexto de procesos socioculturales temporales. Quiero enfocarme en este aspecto, aquí en relación con las imágenes religiosas.

La Virgen de Guadalupe, de acuerdo con Turner, es un símbolo dominante (nuclear, clave o focal). Esta clase de símbolos juega un papel importante en muy diferentes tipos de épocas y contextos sociales. Los símbolos dominantes poseen un espectro grande de referentes o significantes muy dispersos que están interrelacionados por un modo simple de asociación (Turner, 1978: 245-249). Dicha asociación o analogía es diferente en cada contexto cultural. La imagen de la Virgen no tiene la misma significación en una peregrinación, en una pelea de box o en una manifestación a favor del Ejército Zapatista.

Los símbolos dominantes se caracterizan por su polisemia y por su capacidad de condensar múltiples significados y de constituirse en puntos de convergencia sociocultural. De acuerdo con Turner, poseen un polo normativo o ideológico y un polo sensorial. El polo normativo está relacionado con el orden de lo social y de lo moral, mientras que el polo sensible material tiene que ver con los sentidos locales, el orden de los deseos y de lo inconsciente. Estos polos no se encuentran siempre en armonía. Por ejemplo, la jerarquía de la Iglesia católica ha generado un conjunto de doctrinas y preceptos universales con respecto a la

figura de la Virgen. Se ha tratado de destacar el carácter universal de las distintas Vírgenes. La Virgen María debería representar a la comunidad global, lo cual se conecta con la doctrina de la comunión de los santos. Sin embargo, "en la práctica y a través de sus numerosas imágenes, cada Virgen se convierte en patrona exclusiva de un lugar, en símbolo xenofóbico de localismo" (Turner, 1978: 171).

Otro aspecto que destaca Turner en su análisis de los símbolos es el estudio del contexto físico en el que el símbolo se emplea o se pone en funcionamiento. La imagen fija en el altar frente a un grupo de bancas con reclinatorios invita a ser vista, venerada, invita a que se le rece en un recinto público, a estar junto a otros creyentes que al mismo tiempo pueden realizar el mismo acto. Otra imagen fija es la pintura dispuesta en un museo para ser contemplada, admirada como objeto de arte o decoración. Otra imagen es la que se puede llevar en la cartera, que acompaña, que cuida, a la que se le puede rezar individualmente, que no permanece fija en un lugar, pero está ligada permanentemente a su dueño. Otra imagen es la que se coloca en la calle, en lugares que se habían convertido en basureros locales, e invita no sólo a rezar, sino también a cuidar la calle, a no ensuciarla. Otra es la que se coloca en altares el día de la celebración anual a la Virgen de Guadalupe en algunos barrios en México.

En los años noventa publiqué un trabajo sobre la apropiación particular del símbolo guadalupano en el barrio de Santa Julia de la Ciudad de México, caracterizado por su violencia social y marginación (Zires, 1995-1996). Este barrio es conocido por ser un centro de ladrones ancestrales y delincuentes en general, así como por tener la tradición de construir altares a la Virgen el 12 de diciembre desde hace 40 años. Dicha tradición puede ser vista no sólo como expresión de la fe guadalupana, sino como una estrategia de búsqueda de una identidad legítima: la de ser un barrio que merece visitarse y que produce cosas hermosas. Cada año se realizan diferentes reportajes en la prensa y televisión de este acontecimiento anual, que la gente recuerda con orgullo y la reivindica con su barrio (ver foto 1).

Foto 1



Altar de la Familia Peñaflor dedicado al fundador de esta tradición en la calle Quetzalcóatl. Foto de la autora, 2011.

Ese trabajo requirió del uso de técnicas de investigación de corte antropológico y cualitativo, como la observación participante en la creación de los altares y su celebración, el análisis del diseño de dichos altares y de sus imágenes, así como la revisión de su articulación con otros símbolos y la realización de entrevistas a sus creadores.[5] Esta investigación me permitió reconocer el diferente sentido que le otorga a esta tradición la gente del barrio, de acuerdo con el tipo de vecindad en la que habitan, según la profesión u ocupación en el barrio y la generación a la que pertenecen. No tenían la misma concepción los miembros más viejos del barrio que habían participado en la gestación de esta tradición y relacionaban la celebración con bailes tradicionales regionales, que los grupos de jóvenes que reivindicaban el gusto por el rock y planteaban que la Virgen podía ser también rockera.

Algunos negaban los problemas sociales del barrio, como la drogadicción de los jóvenes, y querían transmitir la sensación de progreso,

[5] Para mayores detalles sobre la observación participante, así como el diseño y el análisis de las entrevistas que se llevaron a cabo, ver Zires, 1995-1996.

como en el caso del promotor barrial y deportivo, mientras que otros acentuaban las rivalidades internas en la misma vecindad o hasta en la construcción del altar, y otros destacaban la eficacia milagrosa de la Virgen.

El análisis de la observación participante y de las entrevistas permitió entrever los valores axiomáticos católicos que trata de promover la tradición, así como los valores en pugna: la gran fe católica frente al crecimiento y la expansión de otros grupos religiosos en las últimas décadas; el sentido de hermandad barrial que persigue el ritual de acuerdo con sus creadores, pero también la falta de solidaridad entre la gente y la competencia entre los creadores de altares para destacar y ser entrevistados en los medios de comunicación que los visitan anualmente; los conflictos que emergen en los intersticios espaciales y temporales de los rituales que ahí se celebran; y hasta los robos que sufre la misma imagen y escultura de la Virgen en este barrio durante el año, por lo que en algunos altares se ve encerrada o tras las rejas, tal como algunos de los miembros del barrio que han estado encerrados en la cárcel.

En este estudio se observó la interrelación que guarda el símbolo guadalupano —entre otros— con la Virgen de San Juan de los Lagos, lugar a donde algunos vecinos acostumbran a ir de peregrinación, así como con San Judas Tadeo, "el protector de las cosas malas y de los rateros", según una vecina, y se advirtió la creciente presencia de altares lujosos a la Santa Muerte en algunas vecindades caracterizadas por la presencia de narcomenudistas (Zires, 1995-1996).

Siguiendo el planteamiento de Turner, me pareció importante dirigir mi mirada también a la imagen de la Virgen de Guadalupe como estandarte en contextos políticos.

La puesta en escena de la imagen religiosa en la movilización política

¿Acaso significa lo mismo la imagen de la Virgen fija en el altar de la iglesia o en los brazos en alto de don Miguel Hidalgo y Costilla o en los sombreros de los seguidores de Morelos y Zapata? ¿Qué se le hace

decir a esa imagen despegada del relato, usada fuera de la iglesia, en el contexto de una movilización política? En esta parte fue relevante retomar algunas reflexiones de corte histórico que dan cuenta de ello.

Cuando el cura Hidalgo tomó la imagen de la Guadalupana en la iglesia de Atotonilco, Guanajuato, como estandarte de las fuerzas insurgentes, esto no fue una casualidad: estaba reconociendo la fuerza simbólica de la Virgen de Guadalupe, su capacidad de convocatoria, tal como los zapatistas la volvieran a reconocer un siglo después cuando se lanzaron a reclamar tierra y libertad llevando en sus sombreros la imagen de la Virgen de Guadalupe.

En nombre de la Virgen y bajo su imagen, Morelos hizo un llamado en 1813 durante la lucha de Independencia en que establecía: "Deberá todo hombre generalmente, de diez años para arriba, traer en el sombrero la cucarda de los colores nacionales, esto es de azul y blanco, una divisa de listón, cinta, lienzo o papel en que declarará ser devoto de la santísima imagen de Guadalupe, soldado y defensor de su culto" (Lafaye, 1977: 404).

En ese tiempo, la Virgen de los Remedios, la Virgen del otro lado de la Ciudad de México, recibe el apodo de "la Gachupina" (nombre despectivo para nombrar a los españoles) y es declarada de esa manera Virgen de las fuerzas virreinales.

Seguramente aspectos específicos de las imágenes y sus mitos correspondientes, que ya mencionamos antes, cobran un papel muy importante y se ponen a funcionar en este contexto político, en el que algunas oposiciones surgen: la Virgen de los Remedios proviene de España, es una Virgen con niño, sus rasgos son los de una mujer blanca, es una figura de madera, decorada ricamente con diferentes vestidos llamativos, mientras que la Virgen de Guadalupe es morena y, por lo tanto, mestiza, habla náhuatl, es una Virgen sin niño, de aparición milagrosa, y es humilde.

La morena contra la blanca, la indígena contra la española, la pobre contra la rica, la Virgen sin niño contra la Virgen con niño, la del Tepeyac contra la de la Catedral, la del pueblo contra la de los poderosos, deben haber sido categorías articuladoras que intervinieron en la

lucha de la Independencia, donde la Virgen de Guadalupe se convierte en la campeona y en símbolo de la identidad nacional.

Al ganarse la Independencia, ella no sólo triunfa como instrumento político de quienes la utilizaron, de los insurgentes, sino como sím-bolo político con cierta autonomía. Se vuelve más indígena, más mestiza, más criolla, es decir, más mexicana. Y como símbolo religioso gana frente a la Virgen de los Remedios y otras vírgenes. Se vuelve más milagrosa.

La imagen que se levanta y se mueve bajo el impulso del brazo de Hidalgo invita a la movilización, como cuando la Virgen de Guadalupe fue llevada en procesión de la Villa a la Catedral a causa de las inundaciones en la capital de México en 1629. El brazo de Hidalgo con la imagen de la Virgen en alto, tal como el brazo de los cristianos en tiempo de las Cruzadas, invitó a la movilización. En ese sentido, la lucha por la Independencia adquiere el sentido de unas cruzadas "guadalupanas". "En nombre de la Virgen de Guadalupe", "bajo su protección", "La Virgen los llama". De ser objeto de veneración pasa a convertirse en punta de lanza. La Virgen ya no está *en frente* de los creyentes, sino *al frente* y al lado de Hidalgo, "de su parte".

Ahí el grito de Hidalgo —"¡Viva la Virgen de Guadalupe! ¡Muera el mal gobierno! ¡Mueran los gachupines!"— define el sentido de la movilización, como cuando Roland Barthes (1961:132) dice que el texto ancla los múltiples sentidos de una imagen fotográfica.

Así como en la Independencia, en tiempos de la Revolución y en la Guerra Cristera, actualmente sigue recurriéndose a la imagen de la Virgen de Guadalupe como punto de unión y de convergencia ritual en las movilizaciones sociales, así como estrategia de visibilidad y de legitimación. La encontramos en el movimiento de Atenco junto con la figura del santo patrono San Salvador de Atenco (Zires, 2006). Se ha hecho presente a veces en el movimiento de los Padres de los 43 estudiantes desaparecidos junto a los retratos de éstos, así como en el movimiento zapatista después de 1994 y en la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) en 2006. En estos dos últimos, en una versión visual transformada: encapuchada como los miembros del

Ejército Zapatista o como Virgen de las Barricadas en Oaxaca. Este tipo de estudio me ha llevado a analizar: las formas de la figura de la Virgen y sus asociaciones con otras imágenes y discursos de otra índole, escritos, orales y audiovisuales, que remiten a la lucha social en la que se inserta la imagen guadalupana, y a realizar entrevistas con los creadores de la imagen, así como —de ser posible— con miembros del movimiento y ciudadanos a los que se desea movilizar con ésta.

En una publicación sobre los imaginarios religiosos en la APPO destaco que la Virgen de las Barricadas es una figura de una Virgen María que sigue la tradición pictórica del ícono guadalupano, estilizada, pintada en blanco y negro, en alto contraste, que lleva una máscara antigases y un collar de púas. Su manto, en lugar de estrellas, tiene dibujadas llantas ardiendo. La figura de una virgen que está inmersa en el ambiente de las barricadas, que evoca el clima de lucha, resistencia civil y defensa callejera que se vivió en Oaxaca durante varios meses contra los grupos policiacos y parapoliciacos: las fogatas en las noches, las luchas contra los gases lacrimógenos que lanzaban los policías en los momentos de represión (Zires, 2009, 2014a).

La actitud humilde de la figura y el gesto piadoso de sus manos contrastan en ese ambiente. Un texto debajo ancla algunos de los sentidos posibles de esta imagen: "Protégenos Virgen de las Barricadas", otorgándole un nombre a esa figura y poniendo al espectador y lector en un diálogo con ella: en un acto de petición de protección (ver ilustración 3).

Esta imagen se sigue utilizando 10 años después no sólo en Oaxaca, sino en otro tipo de movilizaciones como en la del 26 de diciembre de 2016, una marcha-procesión de los padres de los 43 estudiantes desaparecidos en Ayotzinapa a la Basílica, junto con el estandarte guadalupano oficial y la bandera de México, apelando al sentido nacional.

Ilustración 3



Imagen digital de Ya'xhen, tomada de Internet el 3 de mayo de 2007.

La imagen religiosa y la dimensión mediática

El análisis de la imagen religiosa, en tanto discurso e interdiscurso, reclama que se considere la manera en que los medios de comunicación han configurado su producción y circulación desde el nacimiento de la prensa. Los medios han permitido, sin duda, la difusión religiosa, su expansión, pero dicha difusión no ha sido inocua; al poner a circular la prensa, el cine o la televisión, imágenes fijas y en movimiento, acompañadas de textos o audios sobre los mitos y rituales religiosos, han intervenido en la configuración de dichas imágenes. El medio introduce una tecnología, un lenguaje particular (oral, visual, escrito y audiovisual), géneros discursivos y lógicas narrativas específicas, así como dinámicas de producción, circulación y recepción regidas por lógicas mercadotécnicas y reglas de la espectacularización también particulares. Las convenciones que rigen dichos lenguajes, géneros y lógicas narrativas introducen formas de interpretación de la realidad social.

Los distintos medios de comunicación, al constituirse en industrias culturales en el siglo pasado, han adquirido una organización

más o menos centralizada y se han regido por distintos principios comerciales que han tenido un impacto claro en los mitos y rituales que aparentemente sólo difunden. La industria editorial, de la prensa, del radio, del cine y sobre todo la televisiva han contribuido a la configuración del mito y de los rituales guadalupanos en la sociedad contemporánea (Zires, 1992). Han transformado las formas de representación de las figuras de la Virgen de Guadalupe y de Juan Diego y de otros personajes del mito, así como han introducido procesos de mercantilización y espectacularización del ritual. Un ejemplo de ello son "Las Mañanitas a la Virgen de Guadalupe", un producto de Televisa que ahora es copiado por Televisión Azteca (Zires, 2014b).

En un trabajo publicado en 1992 muestro algunas de las formas y transformaciones mediáticas que adquiere el mito guadalupano en los cuentos ilustrados e historietas, así como en películas y videos que se transmiten en televisión. Dicha investigación partió del reconocimiento del lenguaje particular del medio que retoma el mito y del análisis de la manera como se representa —entre otros— a los personajes míticos y el contexto espacial en el que sucede la acción, las analogías y asociaciones que suscitan dichas representaciones con otros discursos religiosos o mediáticos, su dimensión intertextual. Aquí me referiré muy sintéticamente a un video para exhibir el tipo de análisis que se propone en él.

En ese artículo señalo que uno de los videos seleccionados nos introduce en el mundo de los dibujos animados, donde la Virgen aparece como hada madrina, una versión a la Walt Disney: *El gran acontecimiento. Nican Mopohua*, realizada por Fernando Ruiz y producida por Antonio Roquení.

En esta versión del mito se cita audiovisualmente a las películas *Cenicienta* y *Pinocho* y en general se siguen las leyes de producción fílmica de las películas de dibujos animados de Walt Disney. En la escena de la primera aparición de la Virgen de Guadalupe se oye el sonido de unas campanitas, y a través del efecto de una disolvencia un conjunto de estrellas se convierten en la Virgen de Guadalupe,

tal como el hada madrina se le aparece a Cenicienta. En la quinta aparición, la Virgen se ve dentro de una esfera, como en una burbuja de jabón, tal como el hada madrina en la película de Pinocho se aleja de una de las escenas. En otra escena de la aparición, otra vez el sonido de las campanitas acompaña la transformación de una paloma en una flor y la flor se convierte en la Virgen de Guadalupe, tal como el hada madrina en Cenicienta transforma a través de su varita mágica a una calabaza en una carroza y a los ratones de Cenicienta en unos lacayos (ver ilustración 4).



Ilustración 4

Comparación visual de la Virgen en el video *El gran acontecimiento* y el Hada Madrina en la película *Cenicienta* de Walt Disney.

En ese marco de referencia, Juan Diego se parece a un príncipe que tiene que pasar varias pruebas para poderse casar con su amada. Su porte, la capa que lleva puesta y la manera como se mueve cuando va caminando, así como su mirada directa, el tono de voz firme y convincente con que se dirige a Fray Juan de Zumárraga, logran atenuar el carácter con el que se caracteriza en muchas versiones del mito, donde la sumisión, la obediencia y la paciencia parecen ser parte del precio que tiene que pagar el indígena Juan Diego para que se le aparezca la Virgen de Guadalupe como recompensa (ver ilustración 5).

Ilustración 5



Portada del video *El gran acontecimiento*.

Juan Diego camina por el Cerro del Tepeyac acompañado de esos personajes fundamentales de la mayoría de películas de Walt Disney: los animales. El príncipe Juan Diego posee como mascota un perro azteca, un itzcuintli que convive con los conejos, abejorros y mariposas que amenizan las caminatas de Juan Diego por el Cerro del Tepeyac de camino a Tlaltelolco. Por otra parte, Fray Juan de Zumárraga se parece a uno de los frailes simpáticos que aparecen en la película animada *Robin Hood*.

Llama la atención que en esta versión, Juan Diego, al visitar al obispo, se encuentra una vez una imagen de la Virgen de Guadalupe de Extremadura, y afirma que le gusta más la virgen "morenita" que se le acababa de aparecer. Se sale en defensa de una identidad que reposa en el color de la piel.

Paradójicamente, a través de esta versión a la Walt Disney, el mito de la Virgen recobra una interpretación nacionalista y cobra la forma de un cuento de hadas. El milagro queda equiparado a un efecto de magia (Zires, 1992).

Dados los cambios suscitados por el mayor impacto de Internet en los procesos económicos, políticos, sociales y culturales en nuestra sociedad en el siglo XXI, el análisis de las imágenes religiosas y su mediatización debe partir de otra noción de los medios de comunicación y de su articulación tecnológica. La dinámica de producción y circulación de los discursos mediáticos se ha transformado, así como la de las imágenes religiosas.

Si bien el análisis de las formas discursivas que adquieren los símbolos y mitos religiosos como el de la Virgen de Guadalupe sigue teniendo vigencia, ya que subsisten los lenguajes verbales, escritos, visuales y audiovisuales, junto con sus convenciones, han surgido otros códigos y formas de gestación y diseminación de las imágenes religiosas inéditas en un contexto de creciente participación de múltiples usuarios de Internet, sobre todo en las redes sociales digitales.

La imagen religiosa y la dimensión hipermediática

En la actualidad, los medios de comunicación no pueden verse más aisladamente. Es fundamental reconocer en todo análisis la convergencia mediática, la articulación de sus tecnologías y sus múltiples lenguajes, así como la vinculación de sus discursos con las distintas plataformas en Internet gracias a la digitalización de la información. En ese sentido, constituyen un dispositivo articulado hipermediático,[6] en el que están vinculados todos los medios tradicionales masivos entre ellos (la prensa impresa y *online*, la radio y la televisión en vivo y *online*), junto con los espacios digitales que posibilitan una mayor o menor interactividad y producción de los usuarios de Internet, como los blogs, los wikis y las plataformas de

[6] Ver la noción muy sugerente de dispositivo que propone Reyna (2014: 22).

las redes sociales (como Facebook, Twitter, YouTube, Instagram), todo ello vinculado actualmente a la telefonía móvil e inteligente y a sus aplicaciones, como WhatsApp. Frente a los modelos difusionistas de comunicación que persistían hasta hace una década, de un emisor a muchos receptores, tipo *broadcasting* (radio, televisión, prensa), ha emergido la autocomunicación de masas con un modelo basado en la colaboración de muchos-a-muchos, como en los wikis, los blogs y las plataformas ya mencionadas arriba. La creciente expansión de la autocomunicación de masas desde la aparición de la web 2.0. y con las redes sociales ha alterado la dirección y la intensidad de los flujos de información, sin eliminar la comunicación mediática masiva. En ese sentido, podemos hablar de una confluencia y una tensión entre la comunicación más reticular y colaborativa, interactiva, y la comunicación masiva (Scolari, 2008: 114-117).

En ese contexto, es interesante señalar que el video reseñado arriba, *El gran acontecimiento. Nican Mopohua*, se encuentra en la plataforma de YouTube desde marzo de 2014 y tenía 82 130 vistas en diciembre de 2016,[7] lo cual no significa que esta película no se seguirá programando en la televisión abierta anualmente, para la mayoría de la población en México que no tiene acceso a Internet.

Dada la capacidad mayor de participación del usuario en Internet y el control menor eclesiástico en ese contexto hipermediático, se han creado espacios abiertos y comunidades virtuales, en las cuales circulan no sólo las imágenes religiosas tradicionales de la Virgen de Guadalupe, como las incorporadas en este texto hasta aquí, sino también otras imágenes transgresoras o desacralizadoras de la Guadalupana que cuestionan algunos de los valores católicos que ella encarna: la sumisión, la piedad, la castidad, como las imágenes elaboradas desde la estética chicana feminista (Zires, 2002, 2004a).

[7] <https://www.youtube.com/watch?v=wWdxgbMymgI> [última consulta: 15 de diciembre de 2016].

En relación con esto, quiero mostrar un meme[8] que exhibe las posibilidades de creación de imágenes religiosas y de su difusión en el entramado digital[9] (ver ilustración 6).

Ilustración 6



Comparación de la imagen "original" y el meme.

Como se puede apreciar, la imagen "original" —que se retomó posiblemente de Internet— ilustra alguna de las apariciones de la Virgen a Juan Diego. En ella sobresale la posición de la Virgen, su inclinación hacia Juan Diego en actitud de cercanía hacia él, rompiendo con la

[8] Un meme es un discurso replicable, incompleto, en permanente transformación conforme va circulando en diferentes entornos digitales. Puede tener una diferente naturaleza significante: escrita, visual o audiovisual, entre otras. En general, se trata de imágenes y textos existentes que se modifican a través de una edición sencilla, así como la inserción de otro texto o de otra imagen con el fin de citar, elogiar, parodiar, ironizar o burlarse de ese primer discurso "original" y/o de sus subsecuentes réplicas. Dicha intervención no requiere de grandes conocimientos en la edición de parte del internauta. Las redes sociales y aplicaciones como WhatsApp facilitan su circulación y expansión.

[9] <http://pedromariafernandez.blogspot.mx/2010/07/juan-diego-y-la-virgen-de-guadalupe.html>, imagen original extraída por mí el 28 de diciembre de 2016. Cabe señalar que se encontraba en otros sitios de Internet.

actitud hierática típica del icono oficial. Juan Diego aparece hincado, como en muchas representaciones, pero esta vez con el cuerpo más agachado hacia ella, en actitud de mayor veneración. El meme a la derecha añade un texto: "YO NO QUIERO MAÑANITAS FARISEO AGACHÓN, QUIERO QUE TE MANIFIESTES Y LUCHES POR LA NACIÓN". A través de "un globito" que forma parte del lenguaje propio de la historieta se ponen palabras en la boca de la Virgen, se le hace decir algo que transgrede y subvierte el mensaje explícito en el mito de aparición guadalupano. Mientras que en la versión tradicional la Virgen pide que se le erija una ermita y que se le venere, en este meme la Virgen regaña a Juan Diego por dicha veneración, por "Las Mañanitas" que le cantan el día de su celebración anual y le ordena que deje de alabarla, de agacharse frente a ella, que se rebele y que luche "por la nación".

La visión tradicional católica todavía dominante reconoce y valora la figura de Juan Diego como un indígena recién bautizado que renunció a sus creencias para salvarse y salvar a su pueblo de la idolatría. De ahí que se le ponga como ejemplo en un altar y se le haya canonizado en 2001 como un beato. Desde esa perspectiva, no se ve como traición su conversión religiosa. En este meme, por lo contrario, Juan Diego se ve criticado por dicho sometimiento, por ser un hipócrita, "fariseo", y "agachón". En ambas imágenes esta figura parece representar lo mismo, la sumisión, pero en una se valora y en otra se reclama. Tanto la imagen original como el meme circulan en Internet. A mí me llegó vía WhatsApp a través de una colega. Circulaba en un grupo de exalumnos de una universidad pública, en el que se envían este tipo de memes de corte irónico.

El estudio de los memes implica, desde la perspectiva planteada aquí, un análisis comparativo de las convenciones visuales que rigen las versiones "originales" y las transformaciones de dichas reglas en la versión alterada. Cabe destacar que en varios casos la producción de algunos memes llega a establecer, a su vez, cierto patrón de reglas de transformación visual de las imágenes en espacios de interacción virtual, como en el hashtag #preguntasparalavirgencita, un espacio irónico sobre el culto guadalupano. En este espacio de Twitter me en-

contré un meme idéntico que tenía también el mismo sentido irónico, aunque con un texto un poco diferente: "Y ni vengas a pedirme que te saque de pobre!! Estoy hasta la madre!! ¡¡Yo no ayudo pendejos que no defienden sus derechos!!"[10]

Reflexiones finales

En este texto se ha tratado de hacer hincapié en algunas dimensiones que me parecen pertinentes en un análisis de las imágenes religiosas en la sociedad contemporánea: la discursiva, la mediática y la hipermediática, sin olvidar las dimensiones histórica y antropológica.

Se ha propuesto reconocer e investigar los géneros pictóricos en la historia del arte religioso que otorgan un sentido a las imágenes religiosas que estudiamos; en ellos se anida una historia cultural religiosa, como señalara Bajtin (1982), una historia de las maneras de comunicar visualmente la santidad, la humildad, la castidad y la divinidad que representa la Virgen, según la teología católica. Esto es aplicable a otras figuras religiosas como las católicas u de otra advocación religiosa.

Se ha invitado también a estudiar las transformaciones mediáticas de dichas convenciones a través de análisis de videos y otros discursos fílmicos o audiovisuales, o de historietas sobre los mitos religiosos en los que se asientan las creencias, como en el mito de la Virgen de Guadalupe, lo cual se podría realizar también sobre otros mitos, como la Virgen de Lourdes o la Virgen de San Juan de los Lagos. Considero que ello permitiría analizar otros sentidos que las figuras religiosas adquieren en la actualidad.

Se ha sugerido revisar las nuevas dinámicas de producción y diseminación de las imágenes religiosas en Internet y en las redes sociales, a partir de las cuales las imágenes adquieren sentidos inéditos, que le hacen "decir" a la Virgen de Guadalupe mensajes religiosos y políticos opuestos a lo que implica el mito, como en el meme analizado aquí,

[10] Cita textual. Se respetó la forma como estaba escrito el texto.

o versiones visuales totalmente desacralizadoras, como cuando la Virgen aparece con su manto desnuda y nadie rezonga en espacios virtuales, donde la regla es la parodia y la ironía sobre los mitos religiosos y sus símbolos. Algo impensable hace varias décadas y seguramente todavía en la actualidad en un espacio público abierto, como en un museo capitalino, tal como sucedió cuando el artista Rolando de la Rosa en 1987 le puso el rostro de Marilyn Monroe a la Virgen y se canceló su exposición en un museo público gubernamental, o cuando Manuel Ahumada retrató, en un dibujo suyo, en el ayate de Juan Diego a la misma Marilyn Monroe en 2000, y la obra fue destruida por dos jóvenes en una sala de exposiciones en Jalisco.

Estos últimos hechos invitan al investigador a indagar no sólo en los procesos de producción, sino también en los de recepción, interpretación y lectura de las imágenes religiosas en diferentes grupos sociales y contextos culturales y políticos.

Se reconoció la importancia de la antropología simbólica en el análisis de la utilización, apropiación e interpretación de las imágenes religiosas en un contexto cultural y político, y se mostró la aplicación de esta perspectiva en el estudio de las estrategias de construcción de una identidad cultural legítima a partir de las tradiciones guadalupanas en el Barrio de Santa Julia, así como en el campo de la movilización política desde tiempos de la Independencia.

Dado el espacio acotado de este capítulo, no se pudo presentar el método de un análisis llevado a cabo sobre las transformaciones visuales de la imagen de la Guadalupana a partir de la estética chicana feminista, que complementa el estudio en el campo del arte no sacro (Zires, 2002, 2004a), así como un estudio sobre las representaciones pictóricas de la figura de Juan Diego en la Colonia y actualmente, lo cual permite ilustrar claramente el racismo que implican muchas de esas representaciones (entre ellas, la imagen oficial escogida por la Iglesia que generó tanta controversia) (Zires, 2004b, 2004c).

Este breve y resumido recorrido por algunos de los estudios elaborados sobre la imagen guadalupana de otros investigadores y míos no pretende mostrar un modelo de análisis único, ni una suma de mode-

los que agoten todos los sentidos de la imagen guadalupana, sino dar a conocer parte de una experiencia de investigación. Los desafíos en el estudio de las imágenes están en la capacidad del investigador de reconocer las potencialidades y los límites de un análisis particular. En este contexto me parece importante traer a colación un planteamiento de Sarah Corona (2012):

> [...] no hay un modelo de análisis que arroje el sentido de la imagen porque ésta carece de un sentido único. Por lo tanto, el modelo que se elija debe evitar unificar la significación o buscar "el verdadero" significado de la imagen [...]. Se parte del interés de los investigadores por comprender una parte de la "galaxia de significados" propios de la imagen. Interpretar no es encontrar todos los sentidos, sino sacar a la luz uno o alguno, nunca únicos ni ocultos, secretos, sino un atisbo de lo que la imagen quiere decir y que está allí para comprenderse.

Bibliografía

Bajtín, Mijail (1979). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI Editores.

Barthes, Roland (1961). "El mensaje fotográfico". En *La semiología*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.

Charaudeau, Patrick, y Dominique Maingueneau (2005). *Diccionario del Análisis del Discurso*. Buenos Aires: Amorrortu.

Corona, Sara (coordinadora) (2012). *Pura imagen*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Dirección General de Publicaciones.

Cuadriello, Jaime (1989). "Los pinceles de Dios Padre". En *Maravilla americana. Variantes de la iconografía guadalupana. Siglos XVII-XIX*, 9-130. México: Patrimonio Cultural de Occidente.

Jiménez, Pedro Ángeles (2004). "Apeles y tlacuilos: Marcos Griego y la pintura cristiano-indígena del siglo XVI en Nueva España". En *De arquitectura, pintura y otras artes. Homenaje a Elisa Vargas Lugo*, 115-134. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Lafaye, Jacques (1974). *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. México: Fondo de Cultura Económica.

Maza, Francisco de la (1981). *El guadalupanismo mexicano*. México: Fondo de Cultura Económica.

Metz, Christian (1970). "El decir y lo dicho en el cine: ¿hacia una decadencia de un cierto verosímil?" En *Lo verosímil*, 17-31. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.

Noguez, Xavier (1993). *Documentos guadalupanos. Un estudio sobre las fuentes de información tempranas en torno a las mariofonías en el Tepeyac*. México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio Mexiquense.

Reyna, Margarita (2014). *Las frecuencias de Dios. Programas con contenido religioso en la radio del Valle de México*. México: Universidad Autónoma de Querétaro-Instituto de Investigaciones Multidisciplinarias.

Scolari, Carlos (2008). *Hipermediaciones. Elementos para una teoría de la comunicación digital interactiva*. Barcelona: Gedisa.

Toussaint, Manuel (1990). *Pintura colonial en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Turner, Victor (1980). *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI Editores.

Turner, Victor (1988). *El proceso ritual*. Madrid: Taurus.

Turner, Victor, y Edith Turner (1978). *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. Nueva York: Columbia University Press.

Vargas Lugo, Elisa (1987). "Notas sobre iconología guadalupana". En *Imágenes guadalupanas. Cuatro siglo*s, 49-56. México: Fundación Cultural Televisa/Centro Cultural Contemporáneo.

Wobeser, Gisela von (2015). "Antecedentes iconográficos de la imagen de la Virgen de Guadalupe". *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* XXXVII (107): 1-58.

Zires, Margarita (1992). "Nuevas estrategias político-religiosas. Cuando Heidi, Walt Disney y Marilyn Monroe hablan por la Virgen". *Versión* 2: 57-94.

Zires, Margarita (1993). "Reina de México, patrona de los chicanos y emperatriz de las Américas: los mitos de la Virgen de Guadalupe. Estrategias de producción de identidades". *Iberoamericana* 3/4 (51/52): 76-91.

Zires, Margarita (1994). "Los mitos de la Virgen de Guadalupe, su proceso de construcción y reinterpretación en el México pasado y contemporáneo". *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 10 (2): 281-313.

Zires, Margarita (1995-1996). "Reflexiones sobre los símbolos contemporáneos: la Virgen de Guadalupe en el barrio de Santa Julia de la Ciudad de México". *Bulletin de la Société Suisse des Americanistes* 59/60: 81-89.

Zires, Margarita (2002). "Nuevas imágenes guadalupanas. Diferentes límites del decir guadalupano en México y Estados Unidos". *Comunicación y Sociedad* 38: 59-76.

Zires, Margarita (2004a). "Los cuerpos des-cubiertos de la Guadalupana". *Anuario de Investigación del Departamento de Educación y*

Comunicación, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, 77-90.

Zires, Margarita (2004b). "La generación del mito de San Juan Diego. Una reapropiación y transformación del mito guadalupano". En *Lateinamerika. Orte und Ordnungen des Wissens*, compilado por Sabine Hoffman y Monika Wehrheim, 143-166. Alemania: Tübingen.

Zires, Margarita (2004c). "El racismo toma cuerpo en las representaciones pictóricas del indígena San Juan Diego". En *Leer y pensar el racismo*, 48-74. México: Universidad de Guadalajara/Municipio de Zapopan/Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

Zires, Margarita (2006). "El discurso del milagro y la política". *Versión* 17: 131-160.

Zires, Margarita (2009). "Imaginarios religiosos y acción política en la APPO: el Santo Niño de la APPO y la Virgen de las Barricadas". *Revista de la Universidad Cristóbal Colón*, número especial 1: Estudios Culturales.

Zires, Margarita (2014a). "Imaginario del milagro y acción política: el Santo Niño de la APPO". En *Tarántula. Institución y hacer pensante por la autonomía*, coordinado por Rafael Miranda Redondo y Alonso Jorge Camacho Velázquez. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/La Casa Chata.

Zires, Margarita (2014b). "Mediatización televisiva de los rituales religiosos: Las Mañanitas a la Virgen de Guadalupe". *Revista Brasileira de História das Religiões* VII (20): 5-34.

III. TRÁNSITOS DEL FENÓMENO RELIGIOSO

Iluminando sombras en tres actos: estrategias metodológicas para el estudio de la santería en México

Nahayeilli B. Juárez Huet

La primera presentación de mi proyecto sobre la santería en México —en el marco de mi maestría en antropología social— tuvo una recepción muy reticente, no sólo porque era un primer esbozo inacabado, ya que todavía estaba por hacer el trabajo etnográfico, sino porque se trataba de un tema inserto en un campo académico que hasta ese momento todavía estaba por alcanzar legitimidad; me refiero a los estudios sobre lo "afro" en México (*cf.* Juárez Huet y Rinaudo, 2017). Esto, sin añadir el hecho de que ninguno de mis profesores o compañeros conocía el tema. Aún recuerdo que una de las preguntas entre el público fue que si "eso de la santería no era hacer vudú", recordando la imagen del muñeco al que se le clavan alfileres, es decir, la versión masificada de un supuesto fetiche al que se le puede aplicar algo así como la "magia imitativa" (lo semejante produce lo semejante) que propuso James George Frazer en 1922. Siempre se mantuvo latente la necesidad de definir si la santería era religión o brujería, y aunque en efecto siempre es menester explicitar nuestras definiciones en el quehacer de la investigación, pienso que en esta insistencia (por parte del público académico y común) subyacía una idea de religión confinada a una visión eclesiástica con la que a menudo se confunde (religión/iglesia) y que ha relegado al universo religioso negroafricano a los apelativos coloniales de "animismo" y "fetichismo", o bien, a la oposición añeja de magia/religión; en este sentido, no se pedía lo mismo al que estudiaba católicos que al que estudiaba santeros.

Otro escollo era demostrar la pertinencia de estudiar una religión "afro" fuera de la población que "naturalmente" (se supone) le corresponde, pues nunca faltó quien me insistiera en desarrollar mi tema en Veracruz o en la región de la Costa Chica, y no en la Ciudad de México, donde se presume que "no hay negros". Al paso de mi pesquisa etnográfica se desveló que en el país, las religiones afrocubanas no estaban vinculadas a cuestiones étnicas (como en Estados Unidos, por ejemplo) y que la Ciudad de México era la cuna de la santería en el país. Esta ciudad y posteriormente la península de Yucatán, en especial Mérida, que con Cuba ha mantenido lazos históricos desde al menos el siglo XVI, han sido los lugares privilegiados de mi investigación.

Primer acto: Capturar un blanco móvil

Foto 1



Curso introductorio de cultura y lengua yoruba en Mérida, Yucatán, enero de 2009. Foto de la autora.

En esta fotografía, tomada en Mérida, Yucatán, a principios de 2009, podemos apreciar a un grupo de personas iniciadas en el culto a los

orisha, deidades de origen yoruba nacidas en África occidental (Nigeria y Benin) y que son el centro de veneración de una diversidad de variantes en ambos lados del Atlántico de lo que puede denominarse "tradición *orisha*", como la santería cubana y el candomblé brasileño, por mencionar las más conocidas. Las personas que se encuentran de espalda en la imagen, provenientes de varias ciudades de México y otros países, están en calidad de aprendices en un curso introductorio a la *tradición cultural orisha de la tierra yoruba*, impartido por el puertorriqueño que se encuentra de pie a la izquierda de la foto. Este hombre creció en Nueva York y fue iniciado en Oshogbo, Nigeria, a donde viaja al menos dos veces al año, por lo que además de español e inglés, habla yoruba. Los tres hombres del lado derecho de la foto, sentados, son dos cubanos y un mexicano (en orden secuencial de izquierda a derecha), agentes activos de la revitalización de las raíces africanas de la santería cubana en México, modalidad en la que se iniciaron cuando comenzaron su camino por esta religión. El cartel de la pared anuncia Ile Tuntun (Nueva Tierra Sagrada). Se trata de una agrupación que nace en un contexto cubano caracterizado por la rivalidad entre diversas asociaciones que se disputaban el reconocimiento del Estado (Argyriadis y Capone, 2004: 6) y cuyo líder fundador aboga por "el modelo de tradición nigeriano". El representante en México de esta organización fue por un tiempo el cubano N. Quiroga, sentado en el extremo izquierdo de la mesa. Como parte de su encomienda en calidad de representante y guardián "del modelo de tradición yoruba" organizó, junto con representantes de otras organizaciones a favor de tal modelo, en este caso el mexicano y puertorriqueño de la foto, el primer taller sobre lengua y cultura yoruba para todos los miembros de su familia ritual.[1] En ese mismo año se llevaron a cabo las primeras

[1] La santería implica lazos de parentesco ritual sobre el que se organiza socialmente la praxis ritual. El que inicia a otro se convierte en padrino o madrina del iniciado, al cual se le llama ahijado. Los iniciados de un mismo padrino o madrina son a su vez hermanos de santo y todos en conjunto conforman una familia ritual.

iniciaciones a usanza yoruba en la capital yucateca, donde hasta ese momento dichas ceremonias seguían el modelo de tradición cubano.

Esta *mise-en-scène* devela una compleja relación de lugares y actores, fincada en procesos históricos locales y globales. Pero es mi mirada, como en una foto, la que elige un encuadre y un plano vinculados a una intención. Esta intención tiene que ver con un enfoque en la movilidad y la circulación. No fue en el "espacio-tiempo" del trabajo de campo en Mérida donde descubrí esta urdimbre, sino en escenarios más allá de esta localidad en los que venía haciendo trabajo de campo individual y una etnografía colaborativa multisituada (Argyriadis *et al.*, 2012: 18). También, gracias a fuentes secundarias con un enfoque histórico que me permitieron ubicar mi encuadre como parte de un proceso mucho más amplio que venía gestándose como transnacional desde el siglo XIX (Matory, 1998; Capone, 2004).

¿Cómo "estar ahí" desde un enfoque transnacional?

No es ninguna novedad que la religión siempre ha implicado movimiento de personas, prácticas, ideas, imágenes y objetos, salvo que, como bien señalan Mónica Cornejo Valle, Manuela Cantón Delgado y Ruy Llera Blanes (2008: 19), "la religión [que] hoy viaja, emigra, circula, se re-localiza [...], produce nuevos itinerarios, recuperando viejas carreteras y creando nuevas autovías [...]". ¿Qué suponen o implican estos nuevos itinerarios y movilidades? ¿Qué nos permite desvelar pensar en términos de circulación? Lo anterior nos remite a los modos de hacer etnografía y cómo el antropólogo "al deslocalizarse trastorna las convenciones del 'estar ahí'" (Marcus, 2001: 123)

Cuando comencé mi investigación sobre la santería en México, hice mi pesquisa etnográfica al estilo más "tradicional", es decir, a partir de un trabajo de campo "unilocal", en este caso en la ciudad capital. Se trataba de reconstruir, primero, los procesos que dieron lugar a la presencia y circulación de esta religión. Indagar si se trataba de un fenómeno producto de la migración cubana, resolver cómo era que habían surgido estos "tremendos santeros" mexicanos a los que

hizo referencia mi primer informante o, más justamente, mi primer "socio epistémico" (Marcus, 2008: 33). Se trataba de un puertorriqueño que cursaba su posgrado en el Colegio de México y que fue iniciado en la santería por una mexicana. Así que mi primer trabajo de campo (seis meses en dos periodos) fue un intento por hacer inteligible una religión ajena a la familiaridad del mexicano común y sobre la cual, a primera vista, sólo existían fuentes orales, pues no había registros censales ni referencias bibliográficas sobre trabajos sistematizados del tema en México. La mayor parte de la literatura antropológica a la que accedí fue sobre Cuba, Estados Unidos y África occidental.

A pesar de los resultados que obtuve utilizando fuentes como cine, revistas, prensa, medios de comunicación y entrevistas, a partir de las cuales pude construir una primera visión panorámica de la santería en la Ciudad de México, quedaban todavía muchos cabos sueltos: ¿Cómo debía relacionar y caracterizar la presencia de la santería —o al menos algunos de sus elementos— en el cine mexicano de la Época de Oro de los años cuarenta y cincuenta con su posterior y criminalizado tratamiento en la nota roja? Si los lazos de parentesco ritual sobre los cuales se organizan los miembros de esta religión desde el principio rebasaron las fronteras nacionales, ¿a través de qué mecanismos se transmitía el conocimiento ritual? ¿Cómo sorteaban los santeros cubanos y mexicanos, emparentados por la religión, las distancias físicas, sociales, jerárquicas y culturales? ¿De dónde nacía la pugna en torno a los conocimientos rituales y la tradición entre mexicanos y cubanos? ¿Por qué es en los años noventa cuando la presencia y la divulgación de la santería se hace más notable?

Durante el periodo en el que realicé mi segunda etapa de trabajo de campo —el cual, con sus respectivos intervalos, tuvo una duración de dos años—, los aspectos que he señalado iban adquiriendo una mayor complejidad a la luz de nuevos descubrimientos, pero también de otras formas de mirar mi objeto de estudio. Cada vez se hacía más evidente la necesidad de situar a la santería en una escala más amplia, es decir, más allá de las fronteras de México, a fin de comprender sus particularidades dentro de mi contexto de estudio, y

sus similitudes en otros contextos. Esta mirada, sin duda, implicaba un enfoque comparativo; sin embargo, mi interés era sobre todo tratar de encontrar posibles conexiones entre procesos y contextos, que me dieran más pistas para mi interpretación.

En los años cincuenta, las religiones afrocubanas sólo se practicaban en Cuba; cinco décadas después, especialmente la santería, están presentes en prácticamente todas las grandes capitales de América Latina y algunas de Estados Unidos y Europa. Sus variadas "formas y fondos" son un reflejo de procesos amplios de relocalización, es decir, procesos que implican desanclajes de prácticas culturales que en su circulación se reanclan en distintas latitudes geográficas, sociales y culturales, donde otros marcos interpretativos reajustan sus sentidos y permiten diversas reapropiaciones en su praxis, representación y materialización (Appadurai, 1996; Argyriadis *et al.*, 2008).

Sus formas de divulgación se han multiplicado. La movilización de personas a través de las fronteras y la transmisión de boca en boca dejaron de ser los canales predominantes de su difusión. Su circulación abarcaba, desde los años noventa, diversos medios de comunicación (televisión, cine, prensa, Internet) y una diversidad de espacios: mercados, centros esotéricos, templos particulares y festivales musicales y culturales. Quedaba por identificar y analizar qué particularidades revestía en cada uno de ellos, cuál era su impacto, cuál era el alcance de la circulación de personas, objetos, ideas, símbolos ligados a la santería en todos estos espacios y con qué otros contextos se entrelazaba; más aún, cómo conectar estos procesos entre ellos.

Durante esta etapa me integré a una red de investigadores de diversos países, dedicados al estudio de las religiones afroamericanas, como el candomblé, la umbanda, el palo monte, el vudú y la santería, por mencionar solamente las más conocidas. Esta red se transformó en una plataforma a partir de la cual mi enfoque se fue afinando. Me integré también a otra red con investigadores en México que analizaban otras expresiones religiosas cuyos desplazamientos fuera de sus escenarios locales presentaban similitudes con mi objeto de estudio. En el marco de los proyectos de ambas redes,

comencé a hacer etnografías colaborativas multisituadas en términos de George Marcus (2001), pero con la observación en equipo de varios terrenos o contextos,[2] (Argyriadis *et al.*, 2012). Fue en este marco que desarrollé mi primera pesquisa en Cuba y en eventos puntuales que congregaban a una diversidad de practicantes de la tradición *orisha* de muchos países del mundo, que desvelaban los diversos procesos de relocalización de sus modalidades, de la circulación y de sus sentidos, simultáneamente a otras religiones en el mundo. Se confirmaba lo que Cristian Parker (2011) ha señalado: en las tres últimas décadas, la dinámica de los fenómenos religiosos a nivel mundial ha obligado a repensar la geopolítica de este vasto campo, en el que los centros y las periferias se redefinen, pero también sus sentidos (Csordas, 2007).

Fue a partir del enfoque comparativo y del trabajo colaborativo que comencé a descubrir conexiones entre actores y contextos y a contrastar diferencias y similitudes entre éstos, incluyendo México. Desarrollamos una tipología de actores, lugares y modos de organización comunes para una gran diversidad de religiones, que me permitieron inscribir la tradición *orisha* dentro de un marco mucho más amplio que un solo universo particular de praxis y agentes. Fue también a partir de esta experiencia que construí mi objeto bajo un enfoque transnacional y desde una perspectiva amplia de circulación y redes (Juárez Huet, 2014) o, en palabras de Marcus (2001), como un objeto móvil y múltiplemente situado.

Bajo este enfoque quedaba mucho más claro por qué en América, o lo que muchos practicantes denominan la "diáspora", la región yoruba en África occidental es considerada la matriz de una gran diversidad de modalidades de la tradición *orisha* (santería en Cuba, candomblé en Brasil, xangó en Trinidad y Tobago, entre otras). Cada "variante", sin embargo, disputa su respectiva "tradicionalidad" (Brandon, 1999), la cual se convierte en un elemento de conflicto en la escala local pero

[2] Los frutos de estos intercambios fueron recogidos en varios textos: Capone, 2004; Argyriadis *et al.*, 2008, 2012; Argyriadis y Capone, 2004; Guillot y Juárez Huet, 2012; Argyriadis y Juárez Huet, 2007, entre otros.

también transnacional. México, Venezuela y Colombia son los países en América Latina donde la santería ha proliferado de manera más notable a partir de las últimas décadas del siglo XX y sobre todo a partir del nuevo milenio. En México, a finales de los años sesenta, la santería sólo se practicaba en la Zona Metropolitana de la capital; 50 años después, su presencia abarca todo el país, particularmente sus zonas urbanas. Ha sido un proceso en el que la movilidad de sus practicantes mexicanos, al interior y al exterior, tiene una importancia nodal, tanto o más que la migración de cubanos a México, y donde el vínculo con el contexto estadounidense y los practicantes de la santería después de la Revolución cubana es históricamente clave.

El espacio trasatlántico de las circulaciones y relocalizaciones de la tradición *orisha* lo denominé como campo transnacional *orisha*. Lo concebí, basándome en las propuestas de Linda Basch, Nina Glick Schiller y Cristina Szanton Blanc (1994), como el conjunto de redes sociales que unen a una gran diversidad de actores situados en más de dos Estados-nación y en al menos tres continentes (América, África y Europa). Se trata de actores que comparten un "vínculo" y/o una identificación común, con sentidos variados e incluso no siempre religiosos, a través de filiaciones y actividades que los ligan de una u otra manera a la "tradición *orisha*" en sus diversas variantes. Estas redes son transversales, multidireccionales, carecen de un único centro que las aglutine o las organice, e implican movilidades que no se ciñen a una migración (Juárez Huet, 2014). Asimismo, la circulación de la tradición *orisha* a lo largo del tiempo ha implicado procesos transnacionales que, si bien trascienden a los Estados-nación, no desaparecen ni borran los anclajes a raíces y territorios nacionales (Clarke, 2004; Capone, 2004; Gedj, 2008) y las tradiciones que les corresponden.

A fin de profundizar en los procesos de transnacionalización y relocalización de la santería en México, cambié de escenario focal, que hasta entonces había sido la Ciudad de México. Me refiero como escenario focal al sitio dentro del cual realizo investigación "unilocal", pero que a su vez evoca múltiples sitios (Marcus, 2001: 118). Tener un escenario focal es mi estrategia de "estar ahí" y de sortear las limita-

ciones que podría implicar una movilidad entre sitios en los que no es posible profundizar de la misma manera (Argyriadis *et al.*, 2012), pues en efecto, tal como señala el mismo Marcus:

> Bien mirado, algo de la mística y de la realidad del trabajo de campo convencional se pierde al cambiar hacia la etnografía multilocal; sin embargo, no todos los sitios son tratados con la misma intensidad a través de un conjunto uniforme de prácticas de campo. Las etnografías multilocales son inevitablemente el producto de conocimientos de varias intensidades y calidades (Marcus, 2001: 114).

Este nuevo escenario focal fue Mérida, Yucatán, el cual, a pesar de mantener lazos históricos con Cuba desde hace ya varios siglos y de pertenecer al Caribe histórico definido en términos de Antonio García de León Griego (2009), es una ciudad en la que, al igual que en el estado de Veracruz —contrariamente a lo que se podría asumir—, la santería formó parte del paisaje religioso hasta la década de los años noventa (Argyriadis y Juárez Huet, 2008) y no antes, como sucedió para la Ciudad de México.[3] En esta última fase de mi trabajo de campo, con la que cerré una investigación de largo aliento, seguí con la estrategia metodológica de la etnografía multilocal de Marcus, la cual "está diseñada alrededor de cadenas, sendas, tramas, conjunciones o yuxtaposiciones de locaciones en las cuales el etnógrafo establece alguna forma de presencia, literal o física, con una lógica explícita de asociación o conexión entre sitios [...]" (Marcus, 2001: 118).

Esta vez, mis sendas y mis cadenas implicaron hacer un seguimiento de personas y de sus redes a través de mi propio desplazamiento entre Mérida, México; La Habana, Cuba, y Oshogbo, Oyo, y Odewale, Nigeria. Fue de esta manera que construí un "corte etnográfico" del campo transnacional *orisha*. Este "corte" lo hice a través de redes transnacionales puntuales de agentes religiosos locales, unidos a distintos contextos. Reconstruyo su lógica de desplazamiento, que

[3] Lo mismo para el caso de Guadalajara, analizado por Esparza (2002).

da lugar a una trama de lugares que están unidos por itinerarios de circulación. Este enfoque me permitió cambiar de escenarios, cruzar fronteras y observar los efectos y los impactos de las movilidades que no se restringen a la migración y que incluso pueden ser virtuales.

Por otra parte, mi etnografía con perspectiva multilocal implicó emprender simultáneamente un análisis etnográfico con un enfoque multiescalar, es decir, mi campo de observación y reflexión abarcó también la escala del sujeto creyente y su praxis religiosa más íntima, la de la familia de religión o santo que desde un inicio ha sido multilocalizada (con padrinos y ahijados provenientes y residentes en varias ciudades), y el espacio social transnacional *orisha*, en el que subyace una identificación más allá de las fronteras nacionales y en el que cada variante religiosa disputa su propio modelo de tradición (Juárez Huet, 2017).

Segundo acto: Despejar la nebulosa

Antes de ir a campo por primera vez, había considerado comprender la apropiación de la santería por parte de los mexicanos a través del concepto de conversión, bajo la premisa de que iniciarse en la santería implicaría un abandono de creencias previas y, eventualmente, un cambio de religión. Sin embargo, lo que encontré fue que por lo general los santeros no dejaban de considerarse católicos, y que de hecho practicaban simultáneamente otros credos, o incorporaban a su praxis elementos de otras tradiciones, nacionales y extranjeras. Aparentemente, estaba ante una "nebulosa", en términos de Françoise Champion (1995), en la que, a partir de consumos selectivos, los agentes construían sus "religiones a la carta". Me pregunté igualmente si estaría ante lo que Carlos Garma Navarro (1999) definió como "movilidad religiosa", para designar tanto a individuos que permanecen en una misma religión toda su vida, como a los que lo hacen sólo durante un tiempo y pasan después a otra u otras religiones, y también a aquellos que combinan más de una religión a la vez.

Sin embargo, más que una combinación de religiones, lo que logré observar en la praxis era una "cohabitación religiosa", es decir, la coexistencia de prácticas y de elementos de diversas tradiciones religiosas y creencias que no eran mutuamente excluyentes, al menos desde la perspectiva del creyente. Lo que me interesaba enfatizar era la capacidad de los agentes de articularlos y complementarlos, más que de combinarlos. Es decir, identificar las bisagras que hacían posible tal articulación. Encontré que no hay un abandono total de las creencias previas cuando se adoptan las nuevas; éstas no sustituyen a las anteriores, y tampoco se da siempre una verdadera transformación de las mismas. De esta manera, el concepto de conversión tampoco fue operativo para mi caso de estudio, pues no reflejaba de manera fina los distintos grados de compromiso e involucramiento de los individuos que entran en contacto con la santería, y tampoco la diversidad de sus maneras de apropiársela.

En este sentido, me fue mucho más útil el concepto de marco interpretativo, aplicado por Alejandro Frigerio (1999) para el caso de las religiones afrobrasileñas en Argentina, las cuales han pasado por procesos similares a las religiones afrocubanas en México. Este concepto, que fue retomado de los teóricos de los movimientos sociales, designa esquemas de interpretación cuya función es organizar la experiencia y orientar la acción. A partir del mismo identifiqué los puentes que hacían posible una congruencia o un reforzamiento de creencias religiosas que en principio parecían ajenas (por ejemplo, santería y catolicismo). En realidad, lo que había reconocido en un principio como cohabitación religiosa en México no era particular de este contexto, sino que se trataba, por un lado, de una condición del proceso constitutivo de la santería en Cuba, donde se gestó en un contexto católico dominante, incorporando elementos de esa religión, además del espiritismo kardeciano, el palo monte, entre otros. Este concepto me permitió interpretar que, en su circulación, dicho aspecto más bien venía a reforzarse y enriquecerse en México (Juárez Huet, 2017).

Por otro lado, esta condición tampoco era una particularidad de los practicantes de esta religión. De hecho, varios estudios sobre la di-

versidad religiosa en México, especialmente en centros urbanos, han mostrado el desfase entre pertenencia, creencia y práctica, así como la copiosa simultaneidad de credos provenientes de distintas matrices culturales, asequible para su observación y análisis justamente en el terreno de la praxis y trayectorias religiosas (De la Torre *et al.*, 1999; Gutiérrez Martínez, 2005). Los santeros no son, pues, la excepción a este fenómeno, pues pueden bien identificarse de manera simultánea no sólo como católicos, espiritistas y paleros, sino también leer las cartas españolas o el tarot, saber numerología, hacer meditación y reiki, haber tenido una experiencia con rosacruces o ser masones y creer incluso en algunos de los preceptos del budismo.

En este sentido, puede afirmarse que la práctica de la santería en México es por lo general complementada o complementaria de diversas prácticas y sistemas de creencias, tanto de raigambre histórica en México como de circulación relativamente más reciente (Juárez Huet, 2013). Éstas abarcan, principalmente, la medicina "tradicional indígena" (llamada también mestiza); el espiritualismo trinitario mariano (versión mexicana del espiritismo); las formas alternativas de "sanación espiritual", incluyendo las de influencia New Age, y antiguas prácticas esotéricas tanto occidentales como orientales heredadas por este movimiento, y luego exoterizadas (Gutiérrez Zúñiga, 1999).

Estos procesos continuos de interacciones y complementariedades a lo largo de sus años de expansión (desde el último cuarto del siglo xx) se dan en distintos niveles y en distintas direcciones. Para comprender de manera más fina los mismos, metodológicamente partí de "matrices de sentido" a partir de las cuales las complementariedades toman "forma y fondo" con límites y posibilidades particulares. De esta manera pude aprehender cómo ciertas interacciones echan raíces y otras se mantienen en la "epidermis" simbólica y estética (entre deidades con atributos similares, por ejemplo), mientras que otras cohabitan sin fusionarse. Se trata, en todo caso, de dimensiones de un mismo proceso con lógicas particulares que reflejan una permanente dinámica también con sus límites, a veces insalvables. El terreno de observación para dicho fenómeno fueron los altares y otros espacios

de devoción, la observación participante de rituales individualizados y, de manera particular, espacios que históricamente han sido lugares privilegiados de tales procesos: me refiero a mercados y yerberías, a los que se sumaron en los últimos años centros esotéricos y templos-consultorios.

En éstos, la santería y sus elementos circulan y concurren con prácticas y objetos de otras tradiciones, los cuales se procuran como mercancías que adquieren otros atributos simbólicos y dentro del marco de otras ritualizaciones que no son propiamente parte de su "matriz original de sentido". Las estanterías exotéricas (Gutiérrez Zúñiga, 2007: 17) hacen posible que elementos de la santería puedan ser leídos ahora bajo la óptica de otras matrices (neomágica, neoesotérica, espiritualista...). Pero también nos podemos encontrar con el caso inverso, en el que la santería o variantes de la tradición *orisha* son las matrices dominantes bajo las cuales se realizan lecturas analógicas y complementarias con otras prácticas.

De esta manera, reconstruí etnográficamente las tendencias más frecuentes de las relocalizaciones de la santería en la Ciudad de México y en Mérida, así como los niveles en los que se observan (en la praxis, en los símbolos y en las nociones o conceptos), lo que me permitió reflexionar bajo qué circunstancias son posibles ciertas articulaciones y no otras; cuáles son los ángulos que hacen o no posibles diálogos complementarios entre distintas prácticas, creencias y símbolos, y los marcos interpretativos que les dan sentido; de qué manera y hasta qué punto interactúan en su circulación y praxis y hasta qué punto son incompatibles. Lo anterior también puso en primer plano el efecto y la importancia del mercado y la mercantilización que transversaliza el campo religioso.

Luego de mi última investigación en la península de Yucatán, sumando los trabajos que sobre santería se han realizado en la Ciudad de México, especialmente tesis, se puede afirmar que la santería contiene "prácticas y símbolos transportables", es decir, que son de "fácil" transmisión y no requieren —en todos los casos— de un conocimiento esotérico restrictivo y complejo (Csordas, 2007: 261); los

cuales germinan, por un lado, a partir de un subsuelo cultural de larga data que hace posibles sus relocalizaciones, y por el otro, a partir de su paso por circuitos de producción, circulación y consumo de bienes y objetos simbólicos que no se oponen a los valores del capitalismo, sino que se adaptan a ellos e incluso se catapultan.

De acuerdo con lo dicho en los párrafos anteriores, una herramienta heurística para definir a la santería es el concepto de religión vivida que propone Robert A. Orsi, el cual se basa en las relaciones entre humanos y figuras extrahumanas y sagradas (santos, ancestros, demonios, dioses) y las consecuencias de estos vínculos en la vida diaria. Este autor define la religión como una "red de relaciones entre el cielo y la tierra que involucra humanos [...] con distintas figuras sagradas. Estas relaciones involucran todas las complejidades —esperanzas, evasiones, amor, miedo, negación, proyecciones, malos entendidos, y así sucesivamente— de las relaciones entre humanos" (Orsi, 2005: 2). En compañía de estas figuras, "los humanos sortean el mundo y trabajan en ellos mismos" (*Ibid*.). Los efectos de estas relaciones pueden apreciarse justamente en el terreno de las prácticas y experiencias vividas de la gente. La religión vivida, justamente por ello, no puede extraerse de otras prácticas de la cotidianidad ni de las estructuras culturales, los discursos y el poder que la atraviesan (Orsi, 2003: 172).

Tercer acto: Creer o no creer... *Is that the question*?

> Fui invitada a una misa espiritista. Algunas de las mujeres presentes ya me habían visto en otras ocasiones y conocían mi interés en la santería como tema de una investigación en desarrollo. Ya llevábamos un par de horas desde que los espíritus se habían manifestado para dar sus consejos a los presentes través de las médiums, en este caso de madre y hermana. Advertían sobre ciertas situaciones presentes y futuras y ofrecían soluciones para contrarrestarlas. Una de ellas comenzó a hablar de un muerto oscuro que estaba a mi lado, el cual irradiaba tal fuerza, que ella comenzó a sentirse mal. Pidió un ramo de hierbas para limpiar: albahaca, ruda, romero... Nos puso a todos de pie para "barrernos", pero

cuando fue mi turno los ramalazos subieron bastante de tono, so pretexto que había que ahuyentar a dicho espíritu. Minutos después, una vez sentados, otra mujer se incorporó "con otro espíritu", se dirigió hacia mí, me miró fijamente a los ojos, y mientras le mantenía la mirada, de manera muy firme y casi retadora me decía: "Si escribes esto por dinero… estás jodida. Mientras aquí no estés de corazón, nunca verás nada […]"[4]

Pero ¿qué es "estar de corazón"? Para muchos santeros, es creer. En la voz de otra de mis interlocutoras: "Hay que sentirlo, hay que creerlo para respetar, para comprender". Estos cuestionamientos alguna vez fueron resumidos por otra de mis interlocutoras en la siguiente frase: "[Fulanita] te vino a decir farsante", luego de la discusión que tuve con otra santera a propósito del hecho de no ser una iniciada, lo que le parecía inconcebible si lo que quería era comprender su religión. ¿Pero es necesario creer para comprender, para respetar?

Las interacciones sociales frecuentes implican a menudo tensiones y la relación con mis dialogantes, por lo tanto, no estuvo exenta de las mismas. Los asuntos de fe son, para mucha gente, ámbitos muy íntimos y personales, especialmente cuando esta fe se finca en prácticas y creencias cuya legitimidad y aceptación en la sociedad más amplia queda en entredicho. Hay que recordar que la santería nació en un contexto adverso. Hace un poco más de 40 años, en el contexto del Estado ateo en Cuba, esta religión —como el resto de las afrocubanas— se practicaba a escondidas. En México apenas si se conocía. Lo anterior implicó, para mí, el desafío latente de cómo construir la confianza con mis interlocutoras, cuando no pertenecía a su medio religioso, y en el que a menudo me confundían con periodista o reportera.

Todo lo anterior es parte de las implicaciones epistemológicas que para los antropólogos del estudio de fenómenos religiosos tiene el asunto de la distancia que el investigador debe mantener frente a este objeto "esquivo" (Cantón, 2001: 24). ¿Hasta dónde guardar distancia? ¿Ofrecía menos posibilidades de inteligibilidad no ser iniciada? ¿Era

[4] Reconstrucción de notas de campo, Mérida, Yucatán, 2014.

factible como estrategia metodológica iniciarme, cuando los secretos son reservados sólo para los iniciados, o sería más conveniente formar parte del grupo religioso para comprenderlo mejor?

Los científicos sociales que hacen de su objeto de estudio parte de una experiencia personal son, a decir de autores como Manuela Cantón (2001: 25), vistos de forma sospechosa en los círculos científicos y académicos "argumentando que vulneran de manera inaceptable la objetividad científica". Pero el antropólogo que aborda cuestiones relativas a la creencia y a la religión tarde o temprano se enfrenta a esta dificultad de decidir sobre formar parte del grupo o mantenerse fuera. Parte de la observación participante lo puede implicar. La investigación antropológica sobre las religiones afroamericanas, como la santería, implica pasar por consultas con oráculos de los que se desprenden ciertas "obras" que pueden incluir limpias, baños, etcétera, o en ciertos casos, la "necesidad" de recibir los fundamentos que son parte de iniciaciones en diversos grados. Esto no es nada nuevo. Stefania Capone (1999: 43), por ejemplo, menciona que gran parte de los etnólogos que han estudiado las religiones afrobrasileñas —entre los que podemos citar a Nina Rodríguez, Arthur Ramos, Edison Carneiro, Roger Bastide, Pierre Verger y Julio Braga— se iniciaron o se sometieron al menos a ciertos rituales que establecen una afiliación religiosa; hoy, varios de los mismos son considerados "clásicos" en este campo. Llama la atención, sin embargo, que de acuerdo con la misma autora la mayoría de estos etnólogos iniciados no escribieron nunca sobre sus experiencias religiosas. Y los que aceptaron o insinuaron su afiliación, expresaron abiertamente haberlo hecho "con fines de investigación científica" (1999: 46). Lo que en cualquier caso emerge es un dilema que queda siempre por resolver y que al parecer no permite que exista un "lugar en el medio" (Segato, 1993: 3).

En mi caso, reconozco la resistencia que me condujo a evitar un compromiso que, si bien me daría información valiosa, desde mi punto de vista también me "ataría de manos" para revelar lo que tan celosamente guardan mis interlocutores como secretos, lo que me convertiría quizás en una "traidora". La decisión de no iniciarme y de

no pertenecer a una familia de religión específica fue, en perspectiva, una acertada estrategia metodológica. En un medio de mucho recelo y "secrecía", ser parte de un grupo específico (en este caso de una familia de religión) implicaría que mis relaciones con otros santeros o *babalawos* pudieran estar mediadas por la "sospecha". Es común, por ejemplo, que un padrino o madrina no vea con buenos ojos que sus ahijados tengan contacto estrecho con los padrinos de otras casas. De esta manera, no tener una afiliación me permitía colocarme, en la medida de lo posible, en un lugar "neutral".

A pesar de los desencuentros ríspidos con algunos de mis dialogantes, pues no siempre fue fácil negociar mi presencia como "neutral" —lo que no equivale a ignorar las disposiciones subjetivas de todo investigador y los efectos que puede producir nuestra presencia—, en general puedo decir que me sentí aceptada.

La pregunta sobre si creía o no "en esto" siempre me llevó a responder que el objetivo del antropólogo no es tratar de demostrar la verdad o falsedad de tal o cual creencia, sino hacerla inteligible en el código disciplinar. Esta tarea, sin embargo, en el campo se vuelve compleja. En varias ocasiones me enfrenté a situaciones intraducibles a la jerga y los códigos antropológicos, al menos los que conozco. En los registros, por ejemplo, los santeros y *babalawos* sacaban a colación situaciones tan personales que lograban ponerme en aprietos de "traducción", lo mismo que los vaticinios de alguna que otra espiritista, que en ellos incluía nombres de gente muy cercana para mí y que era imposible que supiera. Evitaba que mis expresiones traicionaran mi sorpresa, me escurría de algunos de sus cuestionamientos. Las disfracé de casualidades, no conseguí un mejor ropaje para mi propia experiencia. No encontré las herramientas para traducirlas. Rita Laura Segato (1993: 14) subraya con razón que en el ejercicio de la disciplina antropológica subyace "un principio de verosimilitud, y todas aquellas afirmaciones nativas que no responden a este principio o que no puedan ser traducidas a una proposición verosímil para el punto de vista del intérprete son dejadas de lado; su consideración es postergada". Acaso simplemente no supe qué hacer con esta parte no resuelta…

Por otra parte, con el tiempo y la madurez que éste implica, uno va construyendo habilidades para mejorar las interacciones con los dialogantes y socios epistémicos (Marcus, 2008). Se trata de una relación social compleja en la que no sólo el dialogante, sino también el investigador, se "exponen". En Mérida y Nigeria, a diferencia de la Ciudad de México, mis entrevistados expresaron mucha más curiosidad sobre mi persona y lo que pensaba de su práctica. En la reciprocidad del diálogo, yo también tuve que dejarme observar y fui sujeta a cuestionamientos y análisis. Y es que el acercamiento antropológico en la actualidad debe considerar el hecho de que "ya no sostenemos las posiciones tradicionales de informante y etnógrafo, en la que el primero habla y el segundo escribe" (McBeth: 1993: 149), sino que debemos realizar una tarea colaborativa que implique un diálogo y una discusión con el informante.

En algún seminario, cuando cursaba mi posgrado en antropología social, un profesor comentó una vez que debíamos evitar hacer preguntas reflexivas a nuestros informantes, porque podríamos interferir en el "verdadero" curso de sus pensamientos espontáneos. Después de mi trabajo de campo de todos estos años, considero que esta postura es errónea; muchas veces la reflexión y el diálogo con nuestros dialogantes sobre ciertas posturas, con las que podríamos o no estar de acuerdo, hacen el trabajo antropológico más rico y reflexivo en ambos sentidos. Como bien apunta Sally McBeth (1993: 157), "el diálogo con los informantes en el campo no es sólo la forma más frecuente de adquirir información, sino que es parte del dar y recibir, lo que crea descripciones y entendimientos culturales precisos y agudos".

En este sentido, reconozco y explicito una enorme deuda contraída con mis entrevistados, que en los tres contextos de pesquisa (México, Cuba y Nigeria) me dejaron asomarme a la ventana de su intimidad para enriquecer mi perspectiva y también mi persona.

Bibliografía

Appadurai, Arjun (1996). *Modernity at Large. Cultural Dimension of Globalization*. Minneápolis-Londres: University of Minnesota Press.

Argyriadis, Kali, y Nahayeilli B. Juárez Huet (2007). "Las redes transnacionales de la santería cubana: una construcción etnográfica a partir del caso de La Habana-Ciudad de México". En *Redes transnacionales en la Cuenca de los Huracanes. Un aporte a los estudios interamericanos*, compilado por Francis Pisani, Natalia Saltalamacchia, Arlene Tickner y Nielan Barnes, 329-356. México: Instituto Tecnológico Autónomo de México/Miguel Ángel Porrúa.

Argyriadis Kali, y Nahayeilli B. Juárez Huet (2008). "Sobre algunas estrategias de legitimación de los practicantes de la santería en el contexto mexicano". En *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, coordinado por Kali Argyriadis, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Alejandra Aguilar Ros, 344-383. México: El Colegio de Jalisco/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Institut de Recherche pour le Développement/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

Argyriadis, Kali, y Stefania Capone (2004). "Cubanía et santería: les enjeux politiques de la transnationalisation religieuse". *Civilisations* LI (1-2): 81-137.

Argyriadis, Kali, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Alejandra Aguilar Ros (coordinadores) (2008). *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. México: El Colegio de Jalisco/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Institut de Recherche pour le Développement/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

Argyriadis, Kali, Stefania Capone, Renée de la Torre y André Mary (editores) (2012). *En sentido contrario: transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*. México: Centro de Investigaciones y

Estudios Superiores en Antropología Social/Institut de Recherche pour le Développement /Academia L'Harmattan.

Basch, Linda, Nina Glick Schiller y Cristina Szanton Blanc (1994). *Nations Unbound*. Londres: Routledge.

Brandon, George (1993). *Santería from Africa to the New World: The Dead Sell Memories*. Bloomington: Indiana University Press,

Capone, Stefania (1999). *La quete de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*. París: Karthalá.

Capone, Stefania (2004) "A propos des notions de globalisation et de transnationalisation". *Civilisations* LI (1-2): 9-21.

Cantón, Manuela (2001). *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Barcelona: Ariel.

Champion, Françoise (1995). "Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos". En *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*, dirigida por Jean Delumeau, 705-737. Madrid: Alianza Editorial.

Clarke, Kamari Maxine (2004). *Mapping Yorùbá Networks: Power and Agency in the Making of Transnational Communities*. Durham: Duke University Press.

Cornejo Valle, Mónica, Manuela Catón Delgado y Ruy Llera Blanes (coordinadores) (2008). *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*. Donostia: Ankulegi.

Csordas, Thomas J. (2007). "Introduction: Modalities of transnational transcendence". *Anthropological Theory* 7 (3): 259-272.

Esparza, Juan Carlos (2002). "El sistema Ocha-Ifá, producto de importación garantizado". En *Cambios religiosos globales y reacomodos locales*, editado por Karla Y. Covarrubias y Rogelio de la Mora, 41-75. México: Altexto.

Frigerio, Alejandro (1999). "Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur". *Alteridades* 9 (18): 5-17.

García de León Griego, Antonio (2002). *El mar de los deseos. El Caribe hispano musical. Historia y contrapunteo*. México: Siglo XXI Editores/Gobierno del Estado de Quintana Roo.

Garma Navarro, Carlos (1999). "Conversos, buscadores y apóstatas. Estudio sobre la movilidad religiosa". En *Perspectivas del fenómeno religioso*, compilado por Roberto J. Blancarte y Rodolfo Casillas R. México: Secretaría de Gobernación/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

Gedj, Pauline (2008). "Una religión 'inclusiva': panafricanismo e identidad 'akan' en Estados Unidos". En *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, coordinado por Kali Argyriadis, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Alejandra Aguilar Ros, 309-362. México: El Colegio de Jalisco/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto de Investigación para el Desarrollo/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

Guillot, Maïa, y Nahayeilli B. Juárez Huet (2012). "Dinámicas religiosas y lógica mercantil de las religiones afroamericanas en México y Portugal". En *En sentido contrario: transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*, editado por Kali Argyriadis, Stefania Capone, Renée de la Torre y André Mary, 63-84. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Institut de Recherche pour le Développement/Academia L'Harmattan.

Gutiérrez Martínez, Daniel (2005). "Multirreligiosidad en la Ciudad de México". Economía, Sociedad y Territorio V (19): 617-657.

Gutiérrez Zúñiga, Cristina (1999). *Nuevos movimientos religiosos. La Nueva Era en Guadalajara*. México: El Colegio de Jalisco.

Juárez Huet, Nahayeilli B. (2013). "Los procesos de relocalización de la santería en México: algunos ejemplos etnográficos". *Debates do NER. Fluxos Religiosos, Política e Religiões Afro-Americanas* 14 (23): 167-199.

Juárez Huet, Nahayeilli B. (2014). *Un pedacito de Dios en casa: circulación transnacional, relocalización y praxis de la santería en la Ciudad de México*. México: Centro de Investigaciones y Estudios

Superiores en Antropología Social/Universidad Veracruzana/El Colegio de Michoacán.

Juárez Huet, Nahayeilli B. (2017). "De 'negro brujo' a patrimonio cultural: circulación transnacional de la tradición *orisha*". *Desacatos* 53: 74-89.

Juárez Huet, Nahayeilli B., y Christian Rinaudo (2017). "Expresiones 'afro'. Circulaciones, movilidades, relocalizaciones". *Desacatos* 53: 8-19.

Marcus, George (2001). "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal". *Alteridades* 11 (22): 111-127.

Marcus, George (2008). "El o los fines de la etnografía: del desorden de lo experimental al desorden de lo barroco". *Revista de Antropología Social* 17: 27-48.

Matory, J. Lorand (1998). "Trasatlántica, 1830-1950". *Horizontes Antropológicos* 4 (9): 263-292.

McBeth, Sally (1993). "Myths of objectivity and the collaborative process in life history research". En *When They Read What We Write. The Politics of Ethnography*, compilado por Caroline Brettell, 145-162. Connecticut: Bergin & Garvey.

Orsi, Robert A. (2003). "Is the study of lived religion irrelevant to the world we live in?" *Journal for the Scientific Study of Religion* 42 (2): 169-174.

Orsi, Robert A. (2005). *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*. New Jersey: Princeton University Press.

Parker, Cristian (2011). "Una visión sobre América Latina. Cambios religiosos, fronteras móviles e interculturalidad". En *Religión y culturas contemporáneas*, coordinado por Antonio Higuera Bonfil, 15-40. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes/Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México.

Segato, Rita Laura (1993). "Una paradoja del relativismo: el discurso racional de la Antropología frente a lo Sagrado". *Supplementa Scripta Ethnologica* 10: 46-60.

Simmel, Georg (2012). *El extranjero: sociología del extraño*. Madrid: Sequitur.

Torre, Renée de la, Alma Dorantes, Patricia Fortuny Loret de Mola y Cristina Gutiérrez Zúñiga (1999). "El campo religioso de Guadalajara: tendencias y permanencias". En *Creyentes y creencias en Guadalajara*, coordinado por Patricia Fortuny Loret de Mola, 33-72. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Dios en las ondas: análisis del discurso religioso en la radio

Margarita Reyna Ruiz

El presente texto versa sobre un tema que sigue siendo poco abordado en la investigación del fenómeno religioso y por los estudiosos del fenómeno comunicativo: los medios de comunicación y la religión y los retos metodológicos que ello impone. Empecé a trabajar este tópico siendo un poco extranjera; me formé de primera instancia como comunicóloga, mi formación subsecuente tuvo que ver con la sociología política, de tal suerte que mi interés por el fenómeno religioso se dio mucho después y por razones un tanto fortuitas; de ahí también la importancia de compartir ahora los retos metodológicos que se me han impuesto al abordar el fenómeno religioso desde los medios, teniendo como una de mis herramientas el análisis del discurso.

Dividiré este capítulo en cuatro partes. En la primera me interesa ubicar la importancia de tomar como objeto de estudio el entrecruzamiento entre medios de comunicación y religión. En la segunda, busco establecer la importancia del análisis del discurso como herramienta para la ponderación de este tipo de objeto de investigación. En la tercera parte expongo las perspectivas de estudio elegidas de acuerdo con mi objeto empírico: los contenidos religiosos de la radio. Por último, expongo la experiencia concreta de análisis de este trabajo.

Medios y religión

Hace ya varios años, en 1998, haciendo un ejercicio con mis alumnos nos topamos con la existencia de un par de programas con contenido

religioso en la radio. En ese entonces me llamó profundamente la atención, pues era algo inusual encontrar programas completos, con contenidos expresamente religiosos, en la radio mexicana. La frecuencia de donde se transmitían era entonces la 1440 de AM en la radio del Valle de México. De ahí en adelante fui testigo de cómo estos programas fueron incrementándose hasta llegar a tener un crecimiento casi exponencial; algunos años después había ya más de 200 programas de este corte al aire. El fenómeno no tenía las mismas condiciones en la televisión. La televisión abierta, en algún momento, sólo contaba con el programa "Pare de Sufrir" y en la televisión por cable el programa "María Visión" y la señal restringida TBN Enlace. En ese entonces Internet empezaba a ser un recurso, pero todavía no en las proporciones que hoy mantiene.

De entonces a la fecha, por supuesto, la situación se ha modificado y los medios son hoy espacios de los que las distintas agrupaciones religiosas echan mano para establecer vínculos con su comunidad de fe. La radio sigue siendo muy importante, con muchas horas de transmisión al día en toda la República Mexicana; la televisión abierta mantiene una programación ciertamente escasa, pero consistente, de programas religiosos, como las misas católicas dominicales, o el de la Iglesia Universal del Reino de Dios, "Pare de Sufrir", que ya tiene varios años al aire. La televisión por cable cuenta con una amplia y variada oferta de programas de corte religioso.

A ello desde luego se añade la prácticamente incalculable cantidad de páginas en Internet de los distintos grupos religiosos. La mayoría de estas páginas están diseñadas profesionalmente y en ellas se ofertan una importante cantidad de productos y servicios de carácter interdenominacional, que deja ver el interés de estas agrupaciones por generar redes activas de participación mediática.

He señalado ya en otro texto que los medios son, en la sociedad actual, muy eficaces para transmitir los complejos de sentido. Como soporte técnico, los medios pueden ser herramientas que acortan distancias; por su capacidad de penetración social, son las tecnologías simbólicas para la estructuración, la institución y el almacenamiento

de los flujos de sentido de la sociedad globalizada que estos medios han contribuido a construir (*Cfr.* Reyna, 2014).

Hoy es más que evidente el papel que la comunicación mediática juega en la tarea de construcción simbólica de las sociedades contemporáneas. El espacio configurado por el dispositivo comunicativo es, de hecho, el espacio público de estas sociedades, al tener un papel fundamental en la creación y la ritualización del vínculo social, y al transformar la organización espacial y temporal de la vida social, pues crea nuevas formas de acción e interacción, nuevos modos de ejercer el poder, nuevas formas de construir la visibilidad individual y colectiva. Sin ir más lejos, basta con recordar el papel que estos medios han tenido y tienen, por ejemplo, en lo que fue la emergencia de la influenza H1N1 en México y el mundo, la Primavera Árabe, las actividades del Estado Islámico, la visita del papa Francisco a México y los terremotos que golperon a este país en septiembre de 2017.

Los medios masivos, con sus ritos y liturgias a domicilio, permiten la práctica de esta forma de "creer sin pertenecer". Con su oferta amplia y cambiante, los medios posibilitan la proliferación de ofrecimientos de salvación o de significación trascendente, de instrucciones para el consuelo del alma o el cuidado del cuerpo; el mercado de opciones se diversifica. Los medios de comunicación masiva tienen así un papel fundamental, pues se constituyen en los nuevos soportes de los ritos sociales que ofertan, entre muchos otros productos, al tiempo que individualizan su consumo como espectáculo en una especie de liturgia mediática. En los medios, la creencia religiosa no opera sólo buscando una integración participativa, al individualizar actúa también como una forma de segregación, dando pie a nuevas constelaciones de sentido identitario. De hecho, la subjetividad es interpelada desde un sentido existencial, sagrado o trascendente, aunque no necesariamente avalado institucionalmente.

La construcción de la creencia religiosa en los medios no se da sólo por el interés de éstos en abordar el tema o por la construcción de una espiritualidad mediática, sino también en la operación que las distintas agrupaciones religiosas hacen de ellos para circular sus universos

de creencias. Las distintas agrupaciones religiosas tienen también la necesidad de ganar adeptos y asegurar las lealtades que se debilitan en una sociedad hiperfragmentada. Esta necesidad de visibilidad o de aseguramiento obliga a construir estrategias y modalidades de acción e intervención.

Para algunas de las instituciones religiosas tradicionales, como la Iglesia católica, los medios constituyen un enorme reto, ya que van en contra de algunos de sus principios fundamentales y, sin embargo, son algo a lo que tampoco pueden renunciar, pues corren el riesgo de perder presencia en la vasta oferta de creencias que hoy existe. Otros grupos religiosos, sin embargo, sobre todo aquellos que tienen un sistema de creencias más flexible y pragmático, han empleado de manera muy eficiente todos los medios: televisión, cine, radio e Internet, para movilizar adeptos o construir redes de interacción. Es el caso, por ejemplo, de muchas agrupaciones designadas, de forma muy general, como evangélicas.

El despliegue de la religión en los medios constituye, hoy, una oferta sin precedente. Esta oferta expandida por el dispositivo comunicativo facilita mecanismos de pluralidad y de diferenciación generalizada a los que se puede acceder permanentemente en las emisiones de radio o televisión, o en Internet. La religión mediada comunicativamente introduce así innumerables vías en las que puede ser presentada y construida, vías adicionales de producción y circulación de las creencias.

Sin embargo, ¿hasta dónde se ha incorporado como una de las variables del análisis del fenómeno religioso el impacto de los medios en la producción, la socialización y la reproducción de las creencias religiosas? ¿Cómo encarar los retos metodológicos que se nos imponen al trabajar el fenómeno religioso desde los medios? ¿Cómo dar cuenta de algunos medios como la radio o la misma red, espacios de flujo ininterrumpido, fragmentado, disolvente? ¿Cómo asir las condiciones de construcción de la creencia en condiciones donde la interacción comunicativa se construye en la escenificación de esa interacción o en su virtualidad? Me parece que poco se ha discutido en torno a estos

cuestionamientos. Desde luego, una de las maneras de dar paso a esta discusión es abrir el campo de la investigación del fenómeno religioso desde los medios y explorar los distintos acercamientos a la modalidad mediada de la religión.

El análisis del discurso como herramienta metodológica

Paso al segundo punto de este trabajo: la elección de una herramienta como el análisis del discurso para abordar esta problemática. Para ello, me parece necesario hacer algunas puntualizaciones. He de decir que mi experiencia en el abordaje de esta temática ha sido rica y no exenta de vicisitudes, justamente debido a lo escaso de la investigación sobre el tema de los medios y la religión en México, y a lo abundante de los tratamientos en otros lugares, como en Estados Unidos, donde la realidad religiosa y mediática es muy diferente. Además, encontré que, obviamente, muchos de los interesados en desarrollar el tema en estos lugares son investigadores vinculados con alguna agrupación religiosa, lo que impone una cierta mirada interesada al desarrollo mismo de los acercamientos, y también una limitada difusión de los resultados de los estudios.

El otro problema que he encarado me lo ha impuesto la elección de los soportes analizados, inicialmente la radio y ahora las redes sociales. La radio es un medio de comunicación muy dúctil que permite nuevos y particulares modos de uso. Se dirige a públicos amplios y abiertos. Sus formas específicas de interacción comunicativa le permiten establecer una comunicación interpersonal con un individuo singular, al tiempo que se dirige a una comunidad de oyentes, construyendo a estos últimos, permanentemente, como posibles interlocutores. Todo lo anterior, sin olvidar su constante presencia social. No obstante, estas características, que constituyen su fortaleza como medio, son tal vez las desventajas que presenta para convertirse en un objeto de análisis. El número de emisoras, lo profuso de su programación, su simultaneidad y sus condiciones de flujo lo convierten en un medio difícil de asir. A la dificultad de hacer de los

contenidos de la programación de la radio un objeto de indagación, debe agregarse también el hecho de que el análisis de éstos entraña en sí mismo muchos escollos y retos, al tratarse de un medio cuya expresión básica es el sonido en sus diversas manifestaciones, lo que hace todavía más complejo su estudio.

Las condiciones de la radio son compartidas por Internet, un medio de flujo continuo, marcado por la interactividad multimediada, y en el que las posibilidades de segmentación se complican porque las posibilidades de interacción pueden ser "linkeadas" de manera casi infinita. A ello se añade su condición de ser un campo muy cambiante. Trabajar en la red también impone retos importantes tanto en la segmentación de lo analizable como en su misma denominación. Pero entonces, en este intricado objeto de estudio, ¿por qué elegir el análisis del discurso?

Hoy parece un lugar común aseverar que la comunicación es un proceso de interacción humana que se funda en diversas formas de representación simbólica, y cuyo soporte básico es el lenguaje en sus distintas manifestaciones. La comunicación opera discursivamente en la incesante constitución de sentido que realizan los agentes. Sin embargo, es importante señalar que esta manera de concebir la comunicación no ha sido la que ha predominado, y ha tenido que pasar un tiempo considerable, no exento de importantes discusiones, para problematizar el estatuto del lenguaje en este proceso.

Los debates y las investigaciones en torno a la forma de abordar los fenómenos comunicativos, enmarcados en un contexto social específico, el periodo de entreguerras, consideró de una forma muy restringida el lugar del lenguaje en la investigación en este campo, por lo menos hasta pasada la mitad del siglo XX. No obstante, por esos mismos años, los trabajos que se realizan en varias tradiciones, desde la filosofía del lenguaje ordinario a la hermenéutica, la semiótica, la etnometodología y la pragmática, ayudaron a poner de relieve el hecho de que el lenguaje no es sólo un sistema de signos que describen el mundo, sino también un medio a través del cual los individuos actúan e interactúan en el mundo social. Estas investigaciones han

promovido el reconocimiento del discurso como medio de acción y de intervención política. El lenguaje ya no es considerado sólo como un vehículo destinado a transmitir información, sino como una herramienta que permite construir y modificar las relaciones de los interlocutores, ya sean individuos o grupos sociales definidos.

A partir de entonces, en los distintos abordajes sobre la comunicación, se asumirá una perspectiva más problematizadora del lenguaje, al ampliar su perspectiva mediante las propuestas que surgen cuando las teorías del lenguaje toman como objeto de análisis a los medios de comunicación. Es de este modo que se replantean nociones como código, connotación-denotación, significante-significado, sentido, significación, y se vienen a la mente, en el ámbito de la comunicación, las aportaciones de importantes autores como Roland Barthes, Algirdas-Julien Greimas, Edgar Morin, Christian Metz, Julia Kristeva, Abraham Moles, Violette Morin, Michel Pecheaux, Eliseo Verón y Patrick Charaudeau, entre otros (Mattelart y Mattelart, 1997).

Los desarrollos de las distintas teorías del lenguaje no sólo lograron el reconocimiento de la centralidad del discurso en la vida social, lo que ha contribuido a que el campo del análisis del discurso sea un área de conocimiento necesaria. En este punto se hace indispensable un pequeño paréntesis para subrayar una distinción epistemológica. No debemos confundirnos entre las teorías del discurso, que problematizan el lenguaje en tanto que puesta en acto de la lengua, y el análisis del discurso, que, partiendo de una cierta postura teórica sobre el lenguaje, trabaja sobre las prácticas concretas de este último. De esta manera, el análisis del discurso se constituye en una herramienta metodológica.

El término “análisis del discurso” se ha utilizado desde 1950, para referirse a diferentes fenómenos y enfoques relacionados con el estudio del lenguaje. En realidad, es difícil intentar reconstruir una historia del análisis del discurso como herramienta ya que, al tratarse de un campo transdisciplinario, su conformación es el resultado de varios aspectos. Por un lado, de una convergencia de corrientes diversas, como la filosofía del lenguaje, la antropología,

la sociología, la psicología, etcétera, interesadas en el discurso. Por otro lado, el resurgimiento de disciplinas discursivas más antiguas, como la retórica clásica, en la medida en que es considerada como una de las primeras teorías que se plantearon la relación entre discurso y hablante-orador/audiencia.

Lo que sí se puede mencionar con precisión es que fue Zellig Harris (1952) quien introdujo por primera vez el término "análisis del discurso". Fue concebido por el autor como una técnica que posibilita visualizar los mecanismos lingüísticos existentes en un texto y observar la frecuencia de su aparición en él. Si bien la concepción actual del análisis del discurso difiere mucho de esta idea, lo importante de la propuesta de Harris fue que, con dicho término, se hacía referencia al análisis de unidades superiores a la oración. Es precisamente este cambio de la unidad de análisis de la oración al enunciado lo que da origen al surgimiento del análisis del discurso. Otro de los cambios fundamentales fue el paso de un estudio que toma la lengua en un sentido virtual, abstracto, a uno que considera como objeto de estudio las actuaciones precisas de interlocutores concretos, es decir, el uso del lenguaje (Haidar, 1998).

Actualmente, el análisis del discurso puede reconocerse como una herramienta de acercamiento a los usos sociales del lenguaje humano y, por extensión, al de otros lenguajes creados por el hombre. Pero habría que insistir en que el análisis del discurso no es una disciplina con un objeto y límites delimitados sino, como ya se dijo, un campo transdisciplinario que estudia sistemáticamente el discurso escrito y hablado como una forma del uso de la lengua, como evento de comunicación y como interacción, en sus contextos sociales, políticos, históricos y culturales. Entendido así, esta herramienta nos permite hacernos de indicadores que, junto con una lectura analítica del contexto del objeto investigado, proporcionan nuevas evidencias o corroboran las existentes. No obstante, como cualquier otra herramienta, difícilmente puede potenciarse si no está inscrita en un marco teórico claro que permita la interpretación.

En ese sentido, el análisis del discurso tiene, hoy en día, una importante presencia sustentada teórico-metodológicamente en la investigación social. Esto se debe al hecho de que, en comparación con otras herramientas existentes (por ejemplo, la historia de vida, la entrevista, el cuestionario o el análisis de contenido), ofrece una mayor viabilidad para captar diferentes aspectos de la significación y visibilizar las distintas modalidades en que el lenguaje es utilizado en contextos específicos. Ello es posible porque se recurre a una amplia gama de propuestas para el análisis del lenguaje. Disciplinas como la semiótica, la lingüística, la filosofía del lenguaje, la lingüística del texto y la retórica han aportado técnicas para analizar diferentes aspectos del significado que hacen posible sustentar una interpretación con datos empíricos fuertes y avalados teóricamente. Considerando lo anteriormente expuesto, el análisis del discurso se presenta como una herramienta muy valiosa porque tiene la capacidad de distinguir de manera más fina las marcas del sentido, no sólo a nivel del significado, sino incluso en intencionalidades apenas explícitas en lo dicho. Trabaja sobre la dimensión intrínseca de la fuerza del lenguaje que está en los modos del decir, en las implicaturas, que no están visibles en los análisis temáticos o del significado literal de los enunciados.

Son varios los desarrollos teóricos que marcan el inicio del campo del análisis del discurso; sin ser exhaustivos, podemos citar el desarrollo de la teoría de los actos de habla (Austin, 1962), los avances de la lingüística, específicamente de la teoría de la enunciación (Benveniste, 1966), las contribuciones de la escuela francesa de análisis del discurso (Pêcheux, 1969; Robin, 1973), las reflexiones de Michel Foucault sobre el estudio del poder y del discurso (1969, 1971), el desarrollo de la semiótica y el redescubrimiento de la retórica con la llamada nueva retórica de Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca (1989).

Si bien existen diferentes corrientes en el análisis del discurso, desde nuestro punto de vista, una corriente que marcó el surgimiento de dicho campo es la Escuela Francesa. Algunos de sus representantes más reconocidos son Michel Pêcheux (1969), Régine Robin (1973), Jean-Jacques Courtine (1981), Jean Dubois (1969) y Jean-Baptiste Marcellesi

(1979). Esta propuesta concibe al discurso como una práctica social, lo que supone reconocer la relación entre un evento discursivo particular y la situación, la institución y la estructura social que lo configuran. Entender al discurso como una práctica social remite no sólo a situaciones y roles intersubjetivos en el acto de comunicación, sino también y sobre todo a lugares objetivos en la trama de las relaciones sociales. Esta corriente postula la indisociabilidad de dos universos: el lingüístico-comunicacional y el social, y no una situación paralela entre el mundo discursivo y el mundo extra-discursivo. Las condiciones extra-discursivas se inscriben en el discurso y determinan su funcionamiento y sus particularidades (Haidar: 1998).

El enfoque que se desprende de los planteamientos teóricos de esta corriente pretende mayor rigor sobre otros enfoques a raíz del siguiente planteamiento: reconoce que todos los productos simbólicos o discursos son producidos, transmitidos y recibidos en contextos específicos. Que estos discursos no son plenamente interpretables, sin que dicha interpretación se haya hecho desde una teoría con una epistemología robusta, que oriente dicha interpretación. De tal manera que no debemos olvidar que por más potente que sea una herramienta, los resultados que arroje siempre serán relativos y sujetos al punto de vista desde donde se construye el objeto problematizado. Es a esta concepción de discurso y del análisis del discurso a la que nos acogemos.

Particularidades del discurso radiofónico

Inicio aquí entonces con el tercer punto a desarrollar en este capítulo, y que tiene que ver con el trabajo de análisis de los programas radiofónicos con contenido religioso. Aquí también es necesario hacer algunas precisiones. Primero, es importante señalar que el trabajo de análisis que comparto hoy es parte de una reflexión más amplia, que estuvo guiada por dos conjeturas iniciales (*Cf.* Reyna, 2014). La primera planteaba que dentro de las estrategias desplegadas por las agrupaciones religiosas, en su interés por mantener a sus seguidores y conseguir la

adhesión de quienes no lo son, el medio radiofónico se constituía como uno de los soportes privilegiados en el que se expresa la relación de mediación que estos grupos tienen con el dispositivo comunicativo. La segunda conjetura —la que desarrollo en este capítulo— se refería a la forma en que las distintas agrupaciones religiosas articulan los lenguajes del discurso radiofónico para expresar la operación simbólica que organiza sus universos de creencia. Ello suponía identificar no sólo los tópicos de estos últimos, sino también el tipo de vínculo que mantienen con un público y los recursos retórico-discursivos que se ponen en juego para lograrlo. De estos recursos me interesó detallar el modo en que se presentan a sí mismas las agrupaciones religiosas o quienes las representan ante ese público, el *ethos,* así como la manera en que éstas movilizan las emociones para buscar la adhesión a sus universos de creencias, el *pathos*. En este sentido, retomo algunos aspectos de la llamada nueva retórica.

En segundo lugar, es necesario también señalar que el medio radiofónico no es fácil de asir, debido a las particularidades de su materialidad significante: la voz, la música, los ruidos y los efectos, e incluso los silencios. Por ello, es importante delimitar desde qué punto de vista estaríamos asumiendo los contenidos de la radio como discurso, así como las categorías que consideramos para nuestro análisis.

En la radio, las palabras, la música, los efectos y los silencios se entrelazan en una continuidad temporal que aparece como un flujo sonoro ininterrumpido que se estructura de acuerdo con la temporalidad de los públicos; esto constituye la enunciación radiofónica. Este *continuum* hace que el medio radiofónico pueda segmentarse de diferentes maneras, pero en conjunto constituyen la programación de una emisora (Martí, 1990). Siguiendo esta idea, un programa aparece como una unidad de tiempo que puede diferenciarse perfectamente, es una entidad propia con una duración específica, esto es, tiene un principio y un fin. Un programa radiofónico se entenderá entonces como “un conjunto de contenidos sometidos a un tratamiento, estructura y tiempo para ser difundidos en la radio” (1990: 28). Bajo estas consideraciones es que se puede tomar a los programas radiofónicos como unidades discursivas,

en las que es posible identificar la forma en que los distintos elementos del lenguaje radiofónico se combinan y articulan para construir estrategias de comunicación diferenciadas, tanto en lo que refiere a la versión de la realidad como al vínculo comunicativo que el locutor propone en una transmisión.

A partir de lo anterior, se trata de entender los programas radiofónicos como un discurso con unidad propia, cuyo principal objetivo es hacer escuchar el relato de un acontecimiento, una historia, una conversación, una pieza musical, para lograr la atención de un público. Se busca establecer una convivencia con este último, ofreciéndole productos que se espera que desee escuchar.

Con ello asumimos que toda situación comunicativa cuenta con la presencia de un locutor y de un interlocutor. En la radio esta relación supone, fundamentalmente, una puesta en escena, en la que el locutor se dirige a un público potencial. En esa puesta en escena intervienen múltiples factores, pero lo importante es lograr que el público potencial se "conecte" al locutor, no cambie de programa. Así queda delimitado el objeto empírico: los programas radiofónicos como discurso, en este caso los que tienen un contenido religioso. Vuelvo entonces a la elección de la propuesta de análisis.

La búsqueda de interés del auditorio y lograr que se adhiera a una propuesta ha sido una preocupación que nos traslada a la Grecia antigua, a la llamada retórica clásica. La retórica es el arte de la persuasión, es tratar de convencer al otro de que lo que se dice es digno de oírse y creerse. Es Aristóteles quien tiene una amplia reflexión sobre este tema a partir del desarrollo que hace de tres nociones básicas: el *logos* (la razón y la palabra), el *ethos* (el carácter) y el *pathos* (la afección, la pasión, la emoción). Aristóteles señala que el hombre no sólo es un ser racional, sino que también obedece a las emociones. De esta manera, el discurso puede apelar a diferentes estrategias y articular el *logos*, el *ethos* y el *pathos* (*Cfr.* Reyna, 2014). Alejandro Tapia (2007: 1) nos da un ejemplo de lo anteriormente dicho: un argumento nos convence cuando sus premisas nos parecen racionales y convincentes (*logos*),

cuando quien nos lo dice nos produce confianza (*ethos*) y cuando el argumento apela también a nuestras emociones (*pathos*).

La retórica clásica será dejada de lado por mucho tiempo por los estudiosos del lenguaje, para ser retomada y replanteada a mediados del siglo XX. Con estos nuevos acercamientos trabajamos nuestro análisis. En la medida que la mayoría de estos estudios se situaron fundamentalmente en el *logos* (razón y palabra), me interesó trabajar los que se fueron dejando de lado y han sido retomados de manera más reciente. Esto es, como señalé más arriba, por una parte, la presentación de sí mismo en el discurso, el *ethos*, y por otra, la movilización de las emociones, el *pathos*. Digamos entonces, de manera sintética, que en la parte del trabajo interesada en el análisis del discurso de los programas de radio con contenido religioso, lo central es identificar la manera en que los enunciadores de las agrupaciones religiosas o quienes las representan se presentan a sí mismos y el modo en que movilizan las emociones para lograr la adhesión a sus posturas.

Paso ahora a la última parte de este capítulo para exponer, de manera muy breve, las propuestas metodológicas y el análisis de un programa de radio de corte religioso desde las dos dimensiones señaladas, el *ethos* y el *pathos*. Es indispensable mencionar que en todo el análisis se trabajó simultáneamente con la transcripción de los programas y con los audios, con el fin de identificar, en lo posible, algunos elementos que marcan el decir de los enunciadores. Estos elementos conciernen a los rasgos prosódicos exclusivos del habla: la entonación (el tono, el ritmo, la inflexión), el acento, las pausas, las vocalizaciones ("mmm, ajá, aah"), que funcionan como indicadores frente a lo que se dice. Ello, considerando que se trata de programas de radio, alocuciones hechas en cabina.

Y Dios también navega en las ondas

Exponer a detalle las propuestas de análisis para el *ethos* y el *pathos* implicaría un capítulo sólo con ese objetivo, de tal manera que sólo

delinearé a grandes rasgos dichas propuestas y mostraré un análisis de cada una para que se tenga una idea de las mismas.

Dentro del análisis del discurso, es Dominique Maingueneau (1996, 1999 y 2010) quien más ha trabajado la noción del *ethos*. Para este autor, el enunciador se otorga y otorga a su destinatario un cierto estatuto para legitimar su decir; se presenta en el discurso una posición institucional y se marca su relación con un saber. En este sentido, si bien este autor tiene como fundamento la retórica clásica de Aristóteles, la reelabora y avanza en su discusión. Además de Aristóteles, retoma, del análisis de discurso, las nociones de cuadro figurativo propuesta por Émile Benveniste y la noción de *ethos* propuesta por Oswald Ducrot, y las desarrolla más extensamente (*Cfr.* Reyna, 2014).

La labor de Maingueneau en torno al *ethos* también va más allá de la dimensión argumentativa. Si bien trabaja fundamentalmente textos escritos, lo hace, asimismo, en aquellos textos que no presentan ninguna secuencialidad de tipo argumentativo y que, igualmente, no se inscriben necesariamente dentro de situaciones de argumentación. En este sentido, la noción de *ethos* permite reflexionar sobre los procesos más generales que llevan a un interlocutor a adherirse a una cierta posición discursiva. Podemos decir, en un resumen apresurado, que para Mangueneau:

a) El *ethos* está ligado a la enunciación, no a un saber extradiscursivo sobre el enunciador. En términos pragmáticos, se diría que el *ethos* se despliega sobre el registro de lo mostrado y eventualmente sobre lo dicho. Su eficacia se debe al hecho de que envuelve, de cierto modo, a la enunciación sin estar explícita en el enunciado, tal y como lo habría reformulado Ducrot (1986) en su teoría polifónica de la enunciación.

b) El *ethos* se muestra en el acto de enunciación, no se dice en el enunciado. Se queda por naturaleza en el segundo plano de la enunciación; debe ser percibido, pero no ser objeto del discurso; implica una experiencia sensible del discurso, moviliza la afectividad del destinatario.

c) El *ethos* es una imagen del emisor que no es exterior a la palabra. Es un comportamiento socialmente evaluado que no puede ser apre-

hendido fuera de una situación de comunicación precisa e integrada en una coyuntura sociohistórica determinada.

d) El *ethos* posee una vocalidad específica. Para Maingueneau, todo discurso escrito posee una vocalidad que permite remitir a una fuente enunciativa a través del "tono" que testifica lo que dice. El término "tono" presenta la ventaja de valorar tanto lo escrito como lo oral. Este papel de la vocalidad implica una determinación del cuerpo del enunciador.

e) El *ethos* posee "un garante". La corporalidad del enunciador a la que se aludió anteriormente permite que en la lectura emerja un origen enunciativo, una instancia subjetiva encarnada que juega el rol de "garante". La figura del "garante", en esta perspectiva, es construida por el destinatario a partir de los indicios que provee la enunciación y que son de diversos órdenes. Se le atribuye así un carácter y una corporalidad cuyo grado de precisión varía según los textos.

En esta óptica, el discurso es un evento inscrito en una configuración sociohistórica y no podemos disociar la organización de sus contenidos del modo de legitimación de su escena de palabra. En una perspectiva de análisis del discurso, no se puede hacer del *ethos* solamente un medio de persuasión, como sucede en la retórica tradicional. El *ethos* es parte integral de la escena de enunciación, al igual que lo es el vocabulario o los modos de difusión que implica el enunciado por su modo de existencia. Maingueneau propone tres escenas de enunciación:

- *Escena englobante*, que corresponde al tipo de discurso que le da su estatuto pragmático: literario, religioso, filosófico.
- *Escena genérica*, aquella cuyo contrato está vinculado con un género, a una "institución discursiva": el editorial, el sermón, la guía turística, la visita médica.
- *Escenografía*: se construye por el texto mismo, no es impuesta por el género: un sermón puede ser enunciado a través de un escenografía profesoral, profética, etcétera.

Existe otro punto muy importante que considerar: el *ethos* de un discurso resulta de una interacción de los diversos factores que provienen tanto del *ethos* discursivo (mostrado y dicho) como del *ethos* previo o prediscursivo. Este último, si bien Maingueneau lo enuncia, no profundiza mucho más sobre esta noción. Es Ruth Amossy quien la trabaja. Esta autora señala que el orador adapta su presentación de sí a esquemas colectivos que considera confirmados y valorizados por su público, y ello lo hace no sólo por lo que se dice sobre su propia persona o por las modalidades de su enunciación, también por el conjunto de características que se remiten a la persona del orador y que son conocidas y compartidas socialmente. Todo ello es lo que permite reconstruir la imagen de sí que se presenta en el discurso (Amossy, 1999).

A partir de lo dicho anteriormente se pueden establecer las categorías de análisis, los indicadores que nos permiten la reconstrucción del *ethos*:

1. La dimensión prediscursiva: contexto social, trayectoria del enunciador, etcétera.
2. La dimensión lingüística: el nivel enunciativo. Partimos de que es en las marcas de la subjetividad en el discurso donde es posible reconstruir *el ethos*:
    a. La identificación de los pronombres personales, la polaridad yo/tú.
    b. La deixis: personal, espacial y temporal.
    c. La modalidad como manifestación de la subjetividad (de frases, expresivas, apreciativas, y las que expresan el grado de certidumbre, probabilidad o posibilidad del dictum).
    d. La polifonía a través de citas directas, las citas indirectas, citas encubiertas o estilo indirecto libre.
    e. La descripción, la explicación y la narración, la analogía.
    f. La identificación de los tipos de argumentos de los que se puede valer el locutor para legitimarse a sí mismo en su decir.

Es importante apuntar que si bien estas categorías ayudan a reconstruir el *ethos*, ello no significa que se requiere de todas ellas para realizar esta tarea. Se remarca su uso cuando éste aparece en la alocución del enunciador y constituye un indicador de la construcción del "sí mismo".

El *ethos* en el programa "El Farol"

La emisión que analizamos a continuación lleva por nombre "El Farol", un programa católico producido por la Editorial La Cruz, que pertenece a los Misioneros del Espíritu Santo, una congregación religiosa católica clerical que está conformada por sacerdotes y laicos que se dedican al perfeccionamiento espiritual, al apostolado y a las obras de caridad. Son una congregación carismática de origen mexicano, con una importante presencia en la Ciudad de México.

La congregación surgió en diciembre de 1914, impulsada por el arzobispo de Puebla, Ramón Ibarra y González, el padre Félix de Jesús Rougier y la señora Concepción Cabrera Armida. Sin embargo, fue aprobada por la Iglesia Católica hasta 1939, por el papa Pío X, quien le dio el nombre que hoy tiene. Se trata de una institución religiosa clerical de derecho pontificio, cuyos miembros pueden ser sacerdotes, diáconos permanentes o hermanos coadjutores.[1]

La congregación cuenta con el Centro de Investigación y Difusión de la Espiritualidad de la Cruz (CIDEC), que tiene su página web. Posee la Editorial La Cruz, que también tiene su página en la red y que tiene un extenso acervo bibliográfico; publica la revista bimestral *La Cruz* y produce la cápsula "Cinco minutos de oración", que se transmite diariamente en la frecuencia 620, y el programa radiofónico "El Farol". En la página de la editorial, el programa de radio tiene un liga en la que es posible escuchar las emisiones, y también se puede acceder a su Twitter.

[1] <www.misionerosdelespiritusanto.com> y <www.editorial-lacruz.com> [última consulta: enero de 2016].

La emisión que se tomó para el análisis se transmitió el lunes 28 de junio de 2004 por la frecuencia 620, en el cuadrante del Valle de México, que pertenece al grupo radiofónico RASA. El programa tiene una duración de 60 minutos, de 21:00 a 22:00 hrs. (*Cfr.* Reyna, 2014).

El tema tratado en este programa fue "La manipulación genética". El formato se dio a partir de una charla entre cuatro participantes; tres hombres: Carlos, Héctor y Diego, y una mujer, Lupita, que se presentan como parte de la comunidad del programa "El Farol". Uno de ellos es el conductor del programa, Carlos Navarro Fernández, quien además es el productor del mismo, y los otros tres son invitados para la emisión. La transmisión está estructurada en cinco bloques que están separados por piezas musicales; no hay anuncios. En los cinco bloques se trató el tema mencionado, a partir de la opinión de los participantes en la transmisión y de algunas llamadas de los radioescuchas. La emisión tiene, pues, la estructura de una conversación que se da entre el conductor y los invitados, organizada por turnos que el locutor va asignando. Existe una interacción directa con el público, el cual participa con sus llamadas.

De una presentación de los invitados como especialistas y como amigos del auditorio se pasa a la presentación del tema y su desarrollo. Se continúa con la postura de los especialistas; es entonces cuando se manifiesta que no son cualquier especialista, son gente informada vinculada a una comunidad de fe, la fe católica, y desde ahí construye y defiende su posición frente a la temática tratada; es también aquí cuando se expresa que son expertos que siguen a la autoridad máxima de la institución católica, una institución jerárquica que delega verticalmente las funciones de evangelización. Dado que por razones de espacio no es posible analizar el conjunto de la segmentación del programa, sólo presento algunos ejemplos que me parece son significativos de lo que hasta aquí se ha expuesto.[2] Veamos pues un primer fragmento.[3]

[2] Para el análisis completo de la emisión, consultar Reyna, 2014: 215-225.

[3] Se resaltan en cursivas las partes del fragmento que se analiza.

> *Editorial La Cruz presenta "El Farol", una luz contracultural desde la fe. "El Farol", como antaño en nuestras colonias*, es un espacio en donde los vecinos se reúnen a platicar sobre las cosas que tocan sus vidas cotidianamente. *En nuestro* "Farol" *buscamos hacer esto desde una perspectiva de fe*, lo que con frecuencia *nos hace nadar contra corriente y ser contraculturales*. Como todos los lunes, *queda con ustedes nuestro conductor*, Carlos Navarro Fernández.

La identidad del "garante" que se quiere construir se presenta desde el comienzo de la transmisión, cuando se construye el *ethos* del enunciador a través de una descripción que se hace a partir del nombre del programa, "Editorial La Cruz presenta… una luz contracultural desde la fe", en el uso de un "nosotros" inclusivo que apela a la comunidad que escucha la emisión: "nuestras colonias", y en el uso de un nosotros exclusivo que construye la identidad de quien produce el programa, de quien lo realiza: "buscamos hacer", "nos hace nadar". Llama la atención que a quien se presenta es a la editorial y no a quien la sostiene, la congregación de los Misioneros del Espíritu Santo. Una editorial remite a la idea de producción de textos, de discusión, de conocimiento; en este sentido, se construye de entrada una identidad ligada a la posibilidad de discurrir sobre lo que otros no se atreven; de ahí la autodesignación de ser contraculturales pero desde la fe, esto es, desde los principios inapelables de un universo de creencias. Revisemos otra alocución:

> *Amigos Faroleros, nos* da muchísimo gusto, como *todos los lunes* por las noches, *tenerlos aquí* presentes para *escuchar sus comentarios*, sus opiniones en *este su programa* "El Farol" que Editorial La Cruz *les trae* todas las noches a las nueve y cinco minutos, después de los cinco minutos de oración que *ustedes* acaban de escuchar. Eh, *tengo hoy puros especialistas* porque el tema es así medio *escabroso*, *pero especialistas que ustedes ya conocen*, más bien *son cuates de ustedes*…

En esta intervención la designación del "tú" destinatario permite establecer la cercanía del enunciador con el radioescucha. "Amigos Faroleros", "tenerlos aquí", "escuchar sus comentarios", "en este su programa". A partir de la deixis temporal : "los lunes", "hoy", se sitúa el tiempo de la transmisión el aquí y el ahora en que ésta se realiza; la modalización apreciativa, "escabroso", permite adelantar la complejidad del programa, y con ello se presenta a los participantes de la emisión: "tengo hoy puros especialistas", una designación externa de quien los reconoce como tales, la orden religiosa que los legitima para hablar, en nombre de la agrupación, de temas controvertidos. Pero, al mismo tiempo, son también viejos conocidos por el público, lo que permite incluso el uso de un lenguaje coloquial: "ustedes ya [los] conocen, más bien son cuates de ustedes", de lo que se infiere que son enunciadores que acuden o que están frecuentemente en el programa.

De manera general, y tomando el conjunto de todo el programa, encontramos que en cuanto a las escenas de enunciación, la escena englobante es un discurso religioso. En cuanto a la escena genérica, se presenta como una conversación, y una escenografía, que es de tipo didáctico, presenta el tema y problematiza sobre él, pero siempre bajo los principios de una fe, la católica. El *ethos* se perfila a partir de la construcción de un "garante" que se presenta como voz autorizada de la Editorial La Cruz, expertos que pueden tocar temas delicados y polémicos para el universo de creencias de la fe católica. Se presentan también como amigos cercanos al público, dispuestos a dialogar y a atender todas las dudas; ello se expresa en el uso de un tono didáctico, que usa la definición, la explicación y la reformulación para hacer comprensible el tema expuesto, pero también en la manera coloquial y familiar con la que se invita al radioescucha a participar, lo que se ve en el uso constante del "nosotros" inclusivo y, por supuesto, en el tono de la voz. Es importante destacar que el conocimiento previo (*ethos* previo o prediscursivo) de los enunciatarios, gente allegada a la congregación religiosa católica que emite el programa, permite también entender cómo se presenta la construcción de sí en las intervenciones y la manera como pretenden validar su posición frente al

tema tratado. El *ethos* previo o prediscursivo y el *ethos* discursivo son partes de un todo que permite reconstruir la escena de enunciación y la manera en que es validada.

El *pathos* en el programa "El Farol"

Pasemos a la identificación de las emociones. Primero, es importante señalar que partimos de que estas últimas son un componente fundamental de la experiencia religiosa. Las creencias y las prácticas religiosas son expresiones de una experiencia afectiva y emocional que está en su fundamento. La emoción, nos dicen François Champion y Danièle Hervieu-Léger (1999), está en el principio de todo sentimiento religioso y de su manifestación institucional: el culto, el sacrificio y los rezos para influir en las disposiciones de la divinidad, entre otras cosas. Sin embargo, la emoción no se presenta de la misma manera en las distintas tradiciones religiosas. En el caso que nos ocupa, la tradición cristiana, la expresión de la emoción ha ido cambiando conforme se ha formalizado, simbolizado la experiencia religiosa; en otras palabras, se ha institucionalizado esta experiencia.

En este sentido, es importante señalar que en la Iglesia católica se parte de una teología que trata dar razón de los principios de fe. Apelar a la razón le permite construir el argumento de autoridad que la justifica como voluntad de Dios. Se trata pues, antes que nada, de vincular la creencia con la doctrina de fe y con los agentes que la ratifican; para la Iglesia católica lo importante es que no quepa la menor duda de su autoridad. En este sentido, la emoción no es central, es un recurso entre otros que apoya el argumento en torno al carácter incuestionable de los principios de fe.

Para el análisis de las emociones se adoptó una perspectiva que se centra en la dimensión discursiva/retórica de la emoción. Para ello, retomamos la propuesta metodológica del lingüista francés Christian Plantin (2011). Este autor postula que la manifestación de las emociones es un acto complejo de comunicación y supone un tipo de interacción verbal o no, que hace posible su socialización. Para Plantin,

por tanto, expresión y comunicación de la emoción están necesariamente ligadas. Lo interesante de esta propuesta es que se aplica tanto a los textos escritos como a las interacciones contempladas bajo sus aspectos multimodales accesibles a partir de datos registrados en audio y video.

El objetivo de este tipo de acercamiento es establecer los principios que permiten la estructuración de la emoción en y para el discurso, que cierta emoción es anunciada o no por tal o cual actor. Dicho de otra manera, indica Plantin, un discurso puede vehicular una emoción lo mismo si los actores de ese discurso no explicitan ninguna, que si explicitan alguna, o le atribuyen una o más a tal o cual compañero o persona que pueda ser evocada (2011: 143). El análisis debe, por lo tanto, tomar en cuenta e interrogarse sobre el texto y sobre el tipo de comunicación.

En esta propuesta primero se tiene que saber de qué tipo de emoción se trata, a quién se le atribuye esa emoción, la persona afectada. Esto lleva a dos categorías para el análisis: el "lugar psicológico", esto es, quién se atribuye o se le atribuye que siente la emoción, y cómo ésta es expresada, es decir, los enunciados de emoción. Los términos de emoción pueden ser designados por dos vías:

a) De forma directa, donde la emoción es dicha, anunciada dentro de un enunciado de emoción explícita: "Tengo miedo".

b) Las formas indirectas, donde el enunciado de emoción tiene que reconstruirse a partir de los indicadores descriptivos-narrativos que se presentan en el texto: "Está muy solo, nos pueden asaltar". Así, los enunciados de emoción designan las emociones y los índices indirectos permiten inferirlas. En esta inferencia es central considerar tanto el contexto discursivo, lo que está siendo dicho, como el contexto social, político y cultural en el que se inscribe lo enunciado.

Plantin (2011: 177) identifica también un conjunto de ejes organizadores del discurso emotivo que permiten identificar una situación no sólo como emocionante sino orientada a tal o cual tipo de emoción específica. Estos ejes son: agrado o desagrado; tipo de evento; tipo de personas; magnitud del suceso; cantidad de gente involucrada; ana-

logía con otros eventos; construcción temporal del acontecimiento; lugar físico; distancia o cercanía al evento; causalidad; consecuencias; control sobre el acontecimiento; norma, es decir, posición frente al sistema de valores a los que se asocia y se experimenta un evento. Los ejes anteriormente señalados no trabajan independientemente unos de otros, y permiten establecer que la construcción o reconstrucción de un evento es inseparable de una toma de posición emocional frente a un suceso.

Veamos un ejemplo de este análisis. En el programa "El Farol" se da una alocución que busca dar argumentos que sustenten las posturas, por lo que la apelación a la emoción es un recurso para lograrlo. Lo que es importante observar en cuanto a esta manera de recurrir a las emociones es que se hace, fundamentalmente, de manera indirecta, y siempre existe, en la utilización de ese recurso, una búsqueda por dar una razón que sustente ese llamado a la emoción. La apelación a las emociones se hace presente sobre todo en los bloques tercero y cuarto del programa, cuando más se polemiza en torno al tema tratado, "La manipulación genética".[4]

> Diego: No, no estaba callado, estaba meditando [risas]. No, solamente para poder aterrizar un poquito esto, quisiera en primer lugar señalarles que no es la intención de este programa en particular entrar a los detalles científicos, que son amplísimos, sino más bien, *desde el punto de vista Farolero, qué implicaciones tiene desde el punto de vista ético, moral, práctico para nuestra vida y de nuestro crecimiento personales*. Eh, quisiera precisar un detalle, aunque ya se dijo, pero *lo quisiera precisar con otras palabras: la clonación es un procedimiento técnico de reproducción* el cual se lleva a cabo sin unión sexual ni tampoco fecundación. *Entonces, el resultado de ese ser vivo tiene características muy particulares y estos aspectos particulares tienen también sus implicaciones éticas que pueden estar también afectando la dignidad de la persona y de la familia. Qué quiero decir con est*o: los intentos recientes para clonar a la persona nos

[4] Para ver el análisis completo, consultar Reyna, 2014: 225-232.

> plantean interrogantes sobre la familia en sí, sobre su significado, cuál es el hecho de ser padres o hijos, *sobre la dignidad que tiene el embrión propiamente, sobre cuál es la verdad, el significado de una sexualidad humana, ¿en dónde [se encuentra] Dios?* Esta situación resulta progresiva, lo que *resulta preocupante*, no logra más que ser una disociación contemporánea entre el concepto de la vida humana en su término más amplio y lo que es la familia. *Yo me atrevería a decir* que si la familia es el lugar donde tiene el origen y el desarrollo de la vida, según fue conceptuada por nuestro creador, *al intervenir ante aspectos que son negativos desde el punto de vista ético y moral, estaríamos nosotros también promoviendo lo que sería una cultura de la muerte,* que es la que nos disponemos a atacar un poco ¿verdad?

En primer lugar, nos encontramos con la manera en que el enunciador establece dónde se sitúa su alocución: se trata de la comunidad que se construye en el programa, es el punto de vista "Farolero", "un punto de vista ético, moral práctico, moral para la vida y de nuestro crecimiento personales". El uso del "nosotros" inclusivo marca la pertenencia a la comunidad que participa de este punto de vista, los enunciadores y los radioescuchas del programa.

La explicación que se desarrolla a través de la definición por equivalencia: "*la clonación es* un procedimiento técnico de reproducción en el cual se lleva…"; el uso de la descripción: "ese ser vivo tiene características muy particulares y estos aspectos particulares tienen también implicaciones éticas"; el uso de la reformulación: "Lo quisiera precisar con otras palabras", "qué quiero decir con esto…", y de las modalizaciones apreciativas: "resulta preocupante", "aspectos que son negativos", permite reconstruir el argumento que se intenta plantear: los procedimientos técnicos resultado de la investigación científica tienen un límite; ese límite es la persona humana, cuyo origen de vida es la familia según la concibió Dios. Luego entonces, atentar contra la persona humana es atentar contra la vida y contra Dios.

La reconstrucción de este último argumento permite dar paso a establecer las condiciones que pueden generar una fuerte emoción que

resulta del hecho de atentar contra la vida y, como se dice, promover una "cultura de la muerte". Se perfilan en este primer pasaje los posibles experimentadores de una emoción: los propios enunciadores y la comunidad de creyentes a la que se dirigen: la comunidad "Farolera" que comparte con ellos la emisión y sus principios de fe.

De igual manera, en esta intervención se puede inferir de manera indirecta el tipo de emoción que se puede provocar si no se siguen esos preceptos de fe: el /temor/, el /miedo/ de contravenir los principios de creencia, así como la /repulsión/ hacia el acto de atentar contra la vida. Esta forma de apelar a la emoción se reitera en el siguiente pasaje:

> Lupita: Exacto, ahora estos embriones, bueno, si uno dice, bueno, quiero un hijo, bueno, pues qué problema es unir una célula con el óvulo, pues bueno, vamos a hacer un hijo, pues bueno, no puedo tener un hijo de manera natural, pues vamos a hacerlo así, no, es que *precisamente la técnica, como todas las técnicas tienen su margen de error,* margen amplísimo de error, más bien el margen pequeñísimo sería el éxito de la técnica. Fíjense, *vamos a hablar de algo que todos sabemos, todos conocemos a Dolly, la oveja británica, muy bien, ¿saben cuántos embriones hubo necesidad de hacer para tener a Dolly? Doscientos setenta y siete*, de los cuales no progresaron la mayor parte, *sólo ocho, sólo ocho embriones lograron crecer y de los ocho sólo uno nació,* muy bien, *¿qué se hace con los otros doscientos setenta y seis? O los congelamos, los eliminamos o los matamos y esto no es exageración, estamos matando seres vivos y quien quiera tener un hijo tendrá que matar cientos de hijos, porque el embrión desde el momento de la fecundidad ya es un hijo, entonces para tener uno hay que matar cientos de hijos, que quede claro, sí.*

Se trata de generar una explicación a partir de un ejemplo que se quiere contundente, la acción de matar es intrínseca al uso de la técnica de manipulación genética, no es posible de otra manera, y nuevamente con una afirmación categórica y con voz enfática se dice "que quede muy claro", se mantiene la posición del enunciador de que no cabe ninguna duda en lo que se está diciendo. Se hace nuevamente

una apelación a la emoción de manera indirecta. Para tener un hijo, empleando alguna técnica reproductiva, "hay que *matar* muchos embriones"; se infiere que tener un hijo en estas condiciones convierte a quien lo hace no en cualquier asesino, sino en un asesino múltiple. Las emociones que se pueden inferir del acto de matar son el /dolor/, la /culpa/, la /indignación/, la /vergüenza/.

Además, se incluye que se mata ya no sólo por recurrir a técnicas de reproducción asistida, sino también por utilizar la manipulación genética con fines terapéuticos. Sacar un tejido del embrión es sacar un tejido a un niño y "el resto del niño *lo tiras*", lo matas. Matar es la acción en torno a la cual se construye el efecto pathémico. Ello es claro si se considera que en la religión católica el "no matarás" es el quinto mandamiento de la Ley de Dios; por lo tanto, se constituye en un "pecado mortal".

De manera general, podemos decir entonces que la emoción es uno de los recursos retórico-argumentativos al que los enunciadores de esta emisión recurren, en ciertos momentos de la transmisión, para afianzar su punto de vista. En esta apelación a las emociones podemos identificar también algunos de los ejes organizadores que nos señala Plantin: la causa a la que se atribuye la afección es recurrir a las técnicas de manipulación genética, particularmente para la reproducción asistida y terapéutica.

Como se indicó, la cantidad juega un papel muy importante; no se mata a uno, se mata a muchos, a cientos. La consecuencia fundamental de esta acción es, desde luego, atentar contra la vida y contra quien la hace posible en este universo de creencia, Dios, pues se transgrede uno de sus valores fundamentales de su doctrina de fe. Cuando en este programa se apela a la emoción se trata de argumentarla como una forma de legitimar el punto de vista que se quiere sostener a lo largo de la transmisión, se busca que el radioescucha se adhiera a él.

Algunas consideraciones finales

Con los ejemplos anteriores quise ilustrar la utilidad del análisis del discurso como herramienta en la construcción de un objeto de investigación, aunque de manera muy escueta, si consideramos que está extraído de un conjunto más amplio de reflexión e investigación. Mi objeto requería acercarme al lenguaje y mostrar cómo, en la organización discursiva de éste, en un medio como la radio se utilizan recursos retórico-discursivos. En este contexto, estos recursos hacen posible la operación simbólica de cimentación de una narración trascendente que se ancla en el universo de creencias que se propone, así como también la construcción del vínculo con un público escucha que comparte o puede compartir esa narrativa.

Con la reconstrucción del *ethos* se identifica la importancia que tiene la presentación de una autoridad que sea creíble a los oídos de un público y que permite anclar en esa presentación de sí la legitimidad de los universos de creencia que se centran en la figura de un ser trascendente, Dios en este caso. Con el reconocimiento del *pathos*, en la forma en que se apela a las emociones, es factible sostener que éste constituye un recurso retórico en la construcción de la legitimidad del enunciador que le permite generar, a través de las emociones, un vínculo muy cercano con el público. La expresión emotiva aproxima y permite la identificación con el otro como prójimo, lo que es esencial en la construcción de una comunidad religiosa.

Por último, y volviendo al inicio de este capítulo, reitero que no podemos olvidar que los medios articulados en un dispositivo comunicativo juegan un papel esencial en la sociedad actual, pues en ellos se generan cotidianamente procesos de mediación a veces insospechados. En estos procesos se transita desde la construcción de las formas de vivir más elementales, como comer, dormir, el aseo personal, hasta la imagen pública de la acción política, pasando por la emotividad de la experiencia de lo trascendente. Se efectúa diariamente un trabajo de construcción simbólica que va más allá de la elección de los soportes más convenientes para la difusión de los

mensajes. De ahí la importancia de indagar sobre los contenidos que se movilizan en los enlaces mediáticos, de comprender los recursos del lenguaje que ahí se operan como formas de elaborar y anclar el sentido social. La posibilidad de estudiar con herramientas como el análisis del discurso, que nos provee de distintos recursos, entre ellos los retórico-discursivos como el *ethos* y el *pathos*, nos parece que abre una enorme riqueza para la investigación, en este caso, en el ámbito del cruce de lo comunicativo y lo religioso. No obstante, con este trabajo también se intenta mostrar la riqueza del análisis del discurso que, al proveernos de múltiples herramientas, nos parece que puede ser de gran utilidad para el análisis de los fenómenos religiosos en general, siempre y cuando esté en un encuadre téorico y con un objeto empírico que tenga en el lenguaje, en cualquiera de sus manifestaciones, su forma de expresión.

Bibliografía

Austin, John ([1962] 1971). *Palabras y acciones. Cómo hacer cosas con palabras*. Buenos Aires: Paidós.

Amossy, Ruth (1999) "L'ethos au Carrefour des disciplines: réthorique, pragmatique, sociologie des Champs". En *Images de soi dans le discours. La construction del ethos*, coordinado por Ruth Amossy, 127-154. Laussane/París: Delachaux et Niéstle.

Benveniste, Émile ([1966] 1981). *Problemas de lingüística general,* tomo II. México: Siglo XXI Editores.

Courtine, Jean-Jacques (1981). "Analyse du discours politique". *Langages* 62.

Champion, François, y Danièle Hervieu-Léger (1990). "Presentation". En *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, dirigida por François Champion y Danièle Hervieu-Léger, 5-15. París: Centurion.

Dubois, Jean (1969). *Grammaire structurale du français: la phrase et les transformations*. París: Larousse.

Ducrot, Oswald (1986). *El decir y lo dicho. Polifonía de la enunciación*. Barcelona: Paidós.

Foucault, Michel ([1969] 1985). *La arqueología del saber.* México: Siglo XXI Editores.

Foucault, Michel ([1971] 1999). *El orden del discurso.* Barcelona: Tusquets.

Haidar, Julieta (1998). "Análisis de discurso". En *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*, coordinado por Jesús Galindo Cáceres. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Addison Wesley Longman.

Harris, Zellig (1952). "Discourse analysis". *Language* 28.

Maingueneau, Dominique (1996). "El ethos y la voz de lo escrito". *Versión. Estudios de Comunicación y Política* 6: 72-92.

Maingueneau, Dominique (1999). "Ethos, scénographie, incorporation". En *Images de soi dans le discours. La construction del ethos*, coordinado por Ruth Amossy, 75-100. Laussane/París: Delachaux et Niéstle.

Maingueneau, Dominique (2010) "El enunciador encarnado. La problemática del *ethos*". *Versión. Estudios de Comunicación y Política* 24: 203-225.

Marcellesi, Jean-Baptiste (1979). *Introducción a la sociolingüística*. Madrid: Gredos.

Martí, Josep (1990). *Modelos de programación radiofónica*. Barcelona: Feed-Back Ediciones.

Matterlart, Armand, y Michèle Mattelart (1997). *Historia de las teorías de la comunicación*. Barcelona: Paidós.

Pêcheux, Michel (1969). *L'analyse automatique du discours*. París: Dunod.

Perelman, Chaïm, y Lucie Olbrechts-Tyteca (1989). *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Madrid: Gredos.

Plantin, Christian (2011). *Les bonnes raisons des* émotions. *Principes et méthode pour l'étude du dicourse émotionné*. Berna: Peter Lang.

Reyna, Margarita (2014). *Las frecuencias de Dios. Programas con contenido religioso en la radio del Valle de México.* México: Universidad Autónoma de Querétaro-Instituto de Investigaciones Multidisciplinarias.

Robin, Régine (1973). *Histoire et linguistique*. París: Armand Colin.

Tapia, Alejandro (2007). "Logos, Ethos, Pathos: el rol de la metáfora". En El Árbol de la Retórica. Disponible en <http://elarboratoriodelaretorica.blogspot.com/2007/02_02_01_archive.html> [última consulta: 27 de noviembre de 2010].

Etnografía digital: un método para analizar el fenómeno religioso en Internet

Karina Bárcenas Barajas

El siglo XX fue el siglo de la conciencia de clase
y el siglo XXI será el siglo de la conciencia de red.[1]
@isaackhacksimov

Introducción: la etnografía digital como método de investigación

En el siglo XXI, responder la interrogante ¿cómo estudiar el fenómeno religioso? también requiere enfocar la mirada en los métodos y técnicas de investigación digitales, lo cual implica reconocer la centralidad de las prácticas sociales de los creyentes y sus creencias en Internet. De acuerdo con el 15° Estudio sobre los Hábitos de los Usuarios de Internet en México 2019, la población internauta para el año 2018 era de 82.7 millones (Asociación de Internet.mx, 2019), es decir, 76.6% del total de la población registrada en el Censo de Población y Vivienda 2010 (INEGI, 2011).

Si bien en México la brecha digital sigue siendo muy grande, es importante partir de tres datos significativos que revelan la centralidad del uso de Internet en la configuración de las prácticas sociales, como las que atraviesan el fenómeno religioso:

[1] En Toret (2013).

1. Para el año 2018, México alcanzó un 71% de penetración entre la población de personas mayores a 6 años.
2. El tiempo diario de conexión para los mexicanos usuarios de Internet es de 8 horas y 20 minutos,[2] es decir, un poco más de un tercio del día.
3. El principal dispositivo desde el que los mexicanos se conectan a Internet es el smartphone (92%), seguido de la laptop (76%) y de la computadora de escritorio (48%) (Asociación de Internet.mx, 2019).

Las principales actividades que los mexicanos realizan en línea son: acceder a redes sociales (82%), enviar/ recibir mensajes instantáneos (78%), enviar/recibir correos (77%), búsqueda de información (76%), utilizar mapas (68%) y ver películas/series en *streaming* (65%) (Asociación de Internet.mx, 2019). Si partimos de que tanto las iglesias como los creyentes ponen en juego su capacidad de agencia en la producción de información y contenidos religiosos/espirituales que circulan en Internet y que atraviesan las actividades mencionadas anteriormente, tenemos un elemento más para delinear la centralidad de la etnografía digital en el estudio del fenómeno religioso hoy.

No obstante, en México la etnografía digital no es recurrente para el estudio del campo y la dinámica religiosa, a diferencia de otros países, como Estados Unidos, Inglaterra, España y Australia, donde además se han producido las referencias más importantes sobre este método, como las obras pioneras de Christine Hine (2004), Sarah Pink *et al.* (2015), Elisenda Ardèvol, Adolfo Estalella y Daniel Domínguez Figaredo (2008), así como de Édgar Gómez Cruz (2012). Particularmente, en cuanto al estudio del fenómeno religioso, destaca la colección Studies in Religion and Digital Culture, editada por Routledge a partir del año 2014.

Entre los pocos estudios sobre el fenómeno religioso realizados en México a partir de este método se puede mencionar el trabajo de Li-

[2] Quince minutos más que en 2018 (Asociación de Internet.mx, 2019).

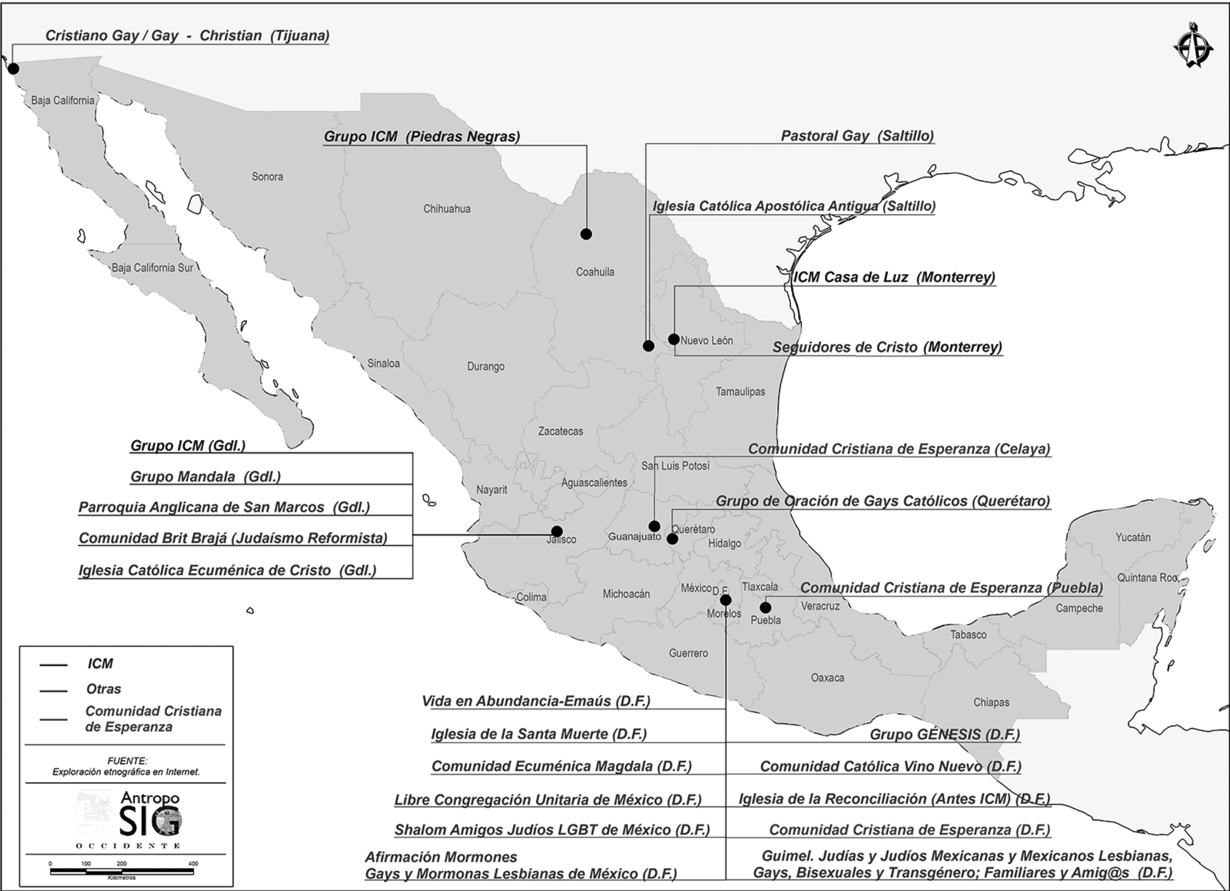
zeth Campechano (2012), quien realizó una investigación netnográfica de las redes, circuitos y páginas de la mexicanidad en la web. Para la autora, "la mexicanidad y la neomexicanidad se han ido insertando en Internet, un espacio donde estos grupos religiosos tienen nuevas oportunidades para extender su difusión y organizar sus prácticas" (2012: 171).

También es importante el capítulo de Gabriel Pérez Salazar y Francesco Gervasi (2015), en el que analizaron la manera como se producen y expresan los conflictos entre los usuarios de siete grupos en Facebook dedicados a la Santa Muerte en el periodo del 1 de enero al 30 de junio de 2014. Dichos grupos, que registran de 1 295 a 47 133 seguidores, fueron elegidos por presentar los niveles más altos de interacción de sus usuarios (Pérez Salazar y Gervasi, 2015: 148-150). Sin duda, este texto genera una perspectiva importante para analizar las dinámicas de conflicto que genera la diversidad religiosa en México.

En mi experiencia, la etnografía digital me permitió visibilizar un objeto de estudio poco investigado en México, constituido por las iglesias para la diversidad sexual, y justificar su trascendencia como fenómeno social y religioso. A partir de una perspectiva de observación etnográfica en Internet, que inició en 2010 y concluyó a principios de 2012, construí una cartografía, que muestro en el mapa 1, en la que identifiqué 21 iglesias para la diversidad sexual y de género en México.

Desde un campo disciplinar distinto, el de los estudios de comunicación, es posible tener una aproximación a "cómo y qué se estudia sobre Internet en México" gracias al trabajo de María Elena Meneses y Gabriel Pérez Salazar (2016), quienes identificaron que entre 2010 y 2014 la ciberetnografía fue la tercera herramienta metodológica más utilizada; las primeras posiciones fueron ocupadas por la investigación documental y el análisis de contenido (Meneses y Pérez Salazar, 2016: 60), lo cual revela la necesidad de trascender los acercamientos documentales para generar estrategias metodológicas que permitan analizar prácticas sociales en un campo que también está anclado a la dimensión *online*.

Mapa 1
Iglesias y grupos espirituales para la diversidad sexual y de género en México



Fuente: Bárcenas Barajas, 2015.

Para periodizar su estado de la cuestión, Meneses y Pérez Salazar suscriben las tres etapas de Barry Wellman (2013) en la historia de los estudios sobre Internet, en las cuales se inserta la propia trayectoria de la etnografía digital.

La primera etapa, a inicios de la década de 1990, se caracteriza por las referencias descriptivas y manifiestos demasiado optimistas sobre los potenciales democratizadores de la red, como el del ciberespacio.

En la segunda etapa, que va de 1998 a la primera década del siglo XXI, destacan la producción de datos cuantitativos sobre el fenómeno de la brecha digital y sus consecuencias, así como "las potencialidades y los riesgos de la comunicación mediada por computadora para la política, el comercio y la vida cotidiana" (Meneses y Pérez, 2016: 46). En esta etapa, en el terreno metodológico toma notoriedad y centralidad la propuesta de etnografía virtual de Christine Hine, "que supone observación participante, entrevistas en línea y análisis de formas simbólicas e interacción en el ciberespacio" (2016: 46-47).

Por último, la tercera etapa se caracteriza por el inicio de investigaciones con "aparatos teóricos y metodológicos cada vez más sólidos y sistematizados desde las diversas ciencias sociales" (Meneses y Pérez, 2016: 47). En esta etapa también es importante situar la transición de la etnografía virtual (en la que la diversidad de perspectivas sobre lo virtual ponía en duda la existencia de prácticas sociales en Internet) a la etnografía digital (en la que se reconoce que tanto la dimensión *online* como la *offline* constituyen una misma realidad social).

Hine, quien 2000 publicó en inglés[3] una de las obras más importantes sobre la etnografía virtual, 15 años más tarde, situada en la perspectiva de la etnografía digital, reconoció que, aun cuando existe una continuidad considerable con la etnografía virtual que planteó en 2000, decidió prescindir "del epíteto de 'virtual' como algo que ya no es útil frente a este Internet enclavado y como una distracción de la importante tarea de entender lo que este Internet, que es muy real

[3] La traducción al español se publicó cuatro años más tarde con el título *Etnografía virtual* (Hine, 2004).

en su experiencia y consecuencias, significa para nuestros modos de existencia contemporáneos" (Hine, 2015: 87).[4]

De acuerdo con Édgar Gómez Cruz y Elisenda Ardèvol (2013: 30), la etnografía digital debe sus inicios a los estudios etnográficos de Internet, cuyos estudios pioneros se desarrollaron en el campo de la comunicación mediada por computadora (CMC). Desde su perspectiva:

> La dicotomía entre el mundo en línea [*online*] y el mundo fuera de línea [*offline*] se disolvió para dar paso a preguntas de investigación más holísticas y más amplias que buscaban describir cómo el Internet y las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) en general, se integraron y se plasmaron en la vida cotidiana. Los sitios de campo se trasladaron de "etnografías de pantalla" al trabajo etnográfico que integró los reinos tanto en línea como fuera de línea [...]. En resumen, las etnografías digitales han evolucionado desde una "etnografía virtual", realizada únicamente en la pantalla, a arreglos más integrados y complejos de multi sitios, multi niveles y multi plataforma (Gómez Cruz y Ardèvol, 2013: 30-31).

En la transición de la etnografía virtual a la etnografía digital, Gómez Cruz y Ardèvol (2013: 33) enfatizan la necesidad de considerar la teoría de la práctica como un puente entre la conceptualización teórica y los datos empíricos. Para ellos, asumir esta perspectiva permitiría extender la explicación etnográfica a los procesos de mediación y analizar un conjunto de relaciones más amplio entre usos, significados, rutinas y tecnologías. Para este propósito, la teoría del actor red de Bruno Latour (2008) también constituye una vía para generar, desde la etnografía digital, un lugar de observación entre agencias humanas y no humanas.

La teoría de la práctica, como puente entre la teoría y la metodología, también sitúa la copresencia en el centro de la experiencia etnográfica en relación con un compromiso activo con el entorno,

[4] La traducción de citas de textos en otro idioma es mía.

en el que los movimientos del etnógrafo crean el campo etnográfico (Gómez Cruz y Ardèvol, 2013: 33). En síntesis:

> La teoría de la práctica, aplicada al método etnográfico, implica que nos centramos principalmente en nuestro trabajo de campo y no en un marco teórico. Al mismo tiempo, este movimiento abre el concepto del campo y el objeto de estudio en el trabajo de campo etnográfico, a la indeterminación. Desde la perspectiva de la teoría de la práctica, el campo etnográfico está construido por las acciones y expresiones de las personas que estudiamos y por la decisión del etnógrafo acerca de las conexiones que sigue y forma (Gómez Cruz y Ardèvol, 2013: 34).

Tomando como punto de partida las rupturas en las dimensiones de espacio y tiempo, a continuación se plantean tres etapas fundamentales en la trayectoria de la etnografía como método de investigación.

Cuadro 1
Trayectoria de la etnografía

	Etnografía clásica	Etnografía multilocal	Etnografía digital
Característica	Colonialista	En/del sistema mundo	*Onlife* (en línea y fuera de línea)
Espacio	Un solo espacio	Varios espacios	Espacio en función de conexiones
Tiempo	Largos periodos de tiempo	Periodos de tiempo más cortos	Tiempo no cronológico

Fuente: Elaboración propia con base en Marcus, 2001, y Hine, 2015.

En la etnografía digital, lo virtual se resignifica y asume un lugar importante como práctica social mediada por la realidad virtual, como la que representan los mundos virtuales. Como se explicará más adelante, en el estudio del fenómeno religioso en Internet, los mundos virtuales tuvieron una destacada presencia desde 2004, lo cual encuentra una explicación en el planteamiento de Tom Boellstorff (2010: 123), quien asume que "estamos en un momento histórico en que los mundos virtuales están surgiendo como un modo significativo de

socialidad tecnológicamente mediada”. Desde esta perspectiva, los define como “lugares de la cultura humana desarrollados por programas informáticos a través de Internet”; al mismo tiempo, enfatiza que no son juegos, no necesitan ser gráficos o incluso visuales, no son medios masivos y el anonimato no es obligatorio (2010: 126).

Boellstorff (2010: 128) establece tres tipos de etnografía de los mundos virtuales, a partir de la relación entre el diseño de la investigación y la escala etnográfica:

1. Primera escala etnográfica: interfaces virtual/actual: explora las conexiones entre mundos virtuales y el mundo actual.
2. Segunda escala etnográfica: interfaces virtual/virtual: examina las conexiones entre dos o más mundos virtuales.
3. Tercera escala etnográfica: mundos virtuales en sus propios términos: consiste en estudiar un solo mundo virtual y, por lo tanto, no intentar conocer a los residentes de ese mundo virtual ni en el mundo *offline* o en otros mundos virtuales (Boellstorff, 2010: 129-130).

Cumplido el propósito de analizar la importancia de la etnografía digital como método de investigación, en el siguiente apartado se presentan las etapas por las que ha transitado la investigación del fenómeno religioso en Internet.

La investigación de la religión digital y el fenómeno religioso en Internet

De acuerdo con Heidi Campbell y Alessandra Vitullo (2016: 73), las prácticas religiosas en Internet iniciaron en los primeros años de la década de los años ochenta, cuando dos estudiantes de la Universidad de Chicago desarrollaron un Bulletin Board System (BBS)[5] que era parte

[5] Software que permite el intercambio de mensajes, juegos o archivos entre los miembros de una red. Los BBS son los precursores de los foros que actualmente conocemos en Internet.

de un foro virtual más grande llamado CommuniTree "Create Your Own Religion". En el mismo periodo aparecieron grupos de discusión religiosa en Usenet[6] y en 1986 surgió Ecunet (www.ecunet.org), que se convirtió en la primera red ecuménica en línea (Campbell y Vitullo, 2016: 73).

Contrariamente a lo que se podría pensar, desde la década de los años noventa el líder de una de las religiones más importantes en el mundo reconoció la importancia de Internet para la Iglesia. En 1990, en un discurso titulado "La Iglesia debe aprender a lidiar con la cultura de la computación", el papa Juan Pablo II celebró la revolución tecnológica, declarando que "con la aparición de las telecomunicaciones computacionales y lo que se conoce como sistemas de participación informática, a la Iglesia se le ofrecen otros medios para cumplir su misión" (O'Leary, 1996: 782).

Desde la década de los años noventa, Stephen O'Leary (1996: 787) anticipaba el papel crucial de la revolución digital para la sociedad en general y para la religión en particular, comparándolo con la importancia que tuvo la impresión en la época de la Reforma, "el movimiento político y religioso más significativo de la cultura occidental post-medieval".

Actualmente, el estudio de la religión y de Internet se describe como investigación de la religión digital, "en la cual los académicos consideran cómo la práctica religiosa, el discurso y el compromiso han encajado en contextos en línea y fuera de línea y las interconexiones entre esos dos contextos" (Campbell y Vitullo, 2016: 74). Aunque la etnografía digital no es el único método de investigación de la religión digital, la interrelación de los contextos en línea y fuera de línea coincide con su perspectiva epistemológica, que parte de asumir que la realidad social está integrada por estas dos dimensiones.

De acuerdo con Campbell y Vitullo (2016: 74), la trayectoria de la investigación de la religión digital se puede reconstruir a través de

[6] Sistema global de discusión en Internet, semejante a un BBS y precursor de los foros en Internet.

cuatro etapas en las que se articulan "las preguntas clave y los enfoques adoptados por los académicos que investigan varios aspectos de la intersección entre los nuevos medios, la religión y la cultura digital". A continuación se describe de manera general cada una de estas etapas:[7]

1. 1995-1998: se desarrollaron las investigaciones iniciales sobre religión digital, por lo que puede ser considerada como la etapa descriptiva.
2. 1999-2004: los investigadores se centraron en identificar las características comunes con las que las comunidades religiosas se daban forma y cómo sus integrantes funcionaban en línea.
3. 2005-2010: los investigadores empezaron a reconocer que no sólo surgían formas de comunidad religiosa en línea, sino que las comunidades religiosas fuera de línea estaban descubriendo formas de utilizar plataformas y tecnologías digitales para servir a sus miembros y mejorar su trabajo ministerial.
4. 2010 a la fecha: la investigación actual tiende a centrarse en la intersección de las prácticas y discursos de las comunidades religiosas en línea y fuera de línea (Campbell y Vitullo, 2016: 74).

Si bien estas etapas fueron construidas en relación con las agendas de investigación de Estados Unidos y algunos países de Europa, ya que en México las pesquisas sobre religión digital son mucho más recientes, permiten historizar un conjunto de prácticas de investigación, prácticas religiosas y sujetos creyentes que toman formas particulares en diferentes espacios y tiempos.

En el marco de la primera etapa del estudio de la religión e Internet, es importante destacar que en 1992 se estableció la primera congregación cristiana virtual, por parte de presbiterianos americanos, quienes

[7] Aun cuando las autoras no establecen periodos de tiempo concretos para cada etapa, éstos se deducen a partir de su propio análisis en relación con la trayectoria de los estudios de internet.

le dieron el nombre de "Primera Iglesia del Ciberespacio" (<www.god-web.org>) (Campbell y Vitullo, 2016: 73-74). Esta congregación marcó una tendencia importante en las formas en que las prácticas religiosas fueron importadas a Internet y que se podrían resumir en la creación de plataformas de discusión, iglesias cibernéticas y la celebración de rituales religiosos como la oración e incluso "matrimonios virtuales" en línea (Campbell y Vitullo, 2016: 73-74).

Dichas prácticas no estuvieron exentas de los debates sobre si la pérdida de la presencia física en los rituales online producía rituales irreales o vacíos. Como respuesta, O'Leary (1996: 795) planteó la necesidad de cambiar la perspectiva y preguntar "qué ganan los rituales en el entorno virtual y qué significados pueden generar para los participantes de estas prácticas, de modo que se reúnen una y otra vez para realizar rituales cibernéticos juntos mientras pagan una cuota premium por su tiempo de conexión".

Por su parte, Brenda Danet (en O'Leary, 1996: 795), inspirada en el pensamiento de John Austin, destacaba "la transferencia de la performatividad del habla a la escritura". Desde su propia experiencia etnográfica, O'Leary (1996: 797) argumentaba que en los rituales en línea los cánticos, los gestos y apoyos como cálices, pan, vino, incienso, son sustituidos por simulaciones textuales. Además, planteaba:

> El ciberespacio carece de rasgos geográficos en el sentido corriente. Pero hay una especie de geografía aquí, un paisaje compuesto de sitios, nodos, sistemas y canales entre sistemas. La topografía de este paisaje está representada por una variedad de interfaces gráficas que ayudan a orientar a quienes la exploran; y, como en el mundo "real", este paisaje tiene recuerdos unidos a él (O'Leary, 1996: 799).

A mediados de la década de los años noventa, O'Leary (1996: 795) también produjo un hallazgo importante en relación con las ventajas de la etnografía en contextos digitales. A través de su trabajo de campo en línea, encontró que los grupos estigmatizados, que peyorativamente se denominan como "cultos", utilizaban el ciberespacio para presentar

una cara diferente al público: "Los practicantes de religiones no tradicionales pueden correr un riesgo considerable declarando públicamente sus lealtades en las comunidades hostiles para los no cristianos; la red brindó la oportunidad de reunirse con personas de ideas afines y participar en actividades religiosas sin salir nunca de su hogar o alertar a los vecinos inconformes" (O'Leary, 1996: 795).

En este periodo de tiempo, las prácticas religiosas en Internet también impactaron en un tipo de religiosidad secular, como la que encarna la "Oración del Cyberpunk", que se asemeja a la oración católica "Padre Nuestro":

> Sistema operativo nuestro.
> Que estás en línea.
> Santificado sea tu nivel de seguridad.
> Levántese tu Sistema.
> Ejecútese tu programa.
> Fuera de línea como en línea.
> Danos esta conexión a nuestra base de datos.
> Y permítenos despotricar.
> Como se lo permitiremos a quienes hablan contra nosotros.
> No nos des acceso a la basura.
> Líbranos de los cortes.
> Porque tuyo es el Sistema y el Software.
> Y la contraseña para siempre (O'Leary, 1996: 792).

En la "Oración del Cyberpunk", "el plan divino es comparado con un programa de computadora ('hágase tu voluntad' = 'ejecútese tu programa'); el propio ciberespacio se equipara con el cielo ('en la tierra como en el cielo' = 'fuera de línea como en línea'); el alimento del alma se equipara con la información, el pan de la era de la información ('danos esta conexión a nuestra base de datos')" (O'Leary, 1996: 793).

Durante la segunda etapa, a finales de los años noventa, los investigadores analizaron cómo "los internautas religiosos exploraban nuevas formas de construir comunidad y congregaciones en lo que

a menudo se describía popularmente como un espacio 'desencarnado'" (Campbell y Vitullo, 2016: 76). También resulta significativa la distinción dicotómica entre lo real y lo virtual, en la que lo que se encontraba fuera de línea era real, mientras que lo ocurría en línea era "virtual", es decir, una representación digitalizada de la realidad. Por ello, uno de los principales desafíos para los investigadores de esta etapa consistió en entender los entornos *online* como un nuevo tipo de espacio social y de interacción en relación con procesos sociales más amplios (2016: 76).

Mientras tanto, en México, en 2001, sólo 8% de la población eran usuarios de Internet (INEGI, 2016), por lo que se puede pensar que en los últimos años de la década de los años noventa la brecha digital era aún mayor, además de que, como se analiza en la introducción de este libro, durante dicha década la agenda de investigación sobre religión tomaba otras direcciones.

En esta segunda etapa también fue significativa la aparición de las prácticas y los rituales religiosos en los mundos virtuales, los cuales, en lugar de ser entendidos como "irreales", son conceptualizados como lugares donde se producen prácticas culturales a través de programas informáticos (Boellstorff, 2010: 126). De acuerdo con Campbell y Vitullo (2016: 77):

> En el 2004 [...] la Iglesia Metodista de Gran Bretaña creó la primera iglesia en 3D, la Iglesia de los Tontos [Church of Fools], donde los congregantes que creaban un avatar podían orar e interactuar con otros usuarios en un ambiente 3D; en el mundo virtual 3D de Second Life apareció la primera sinagoga Beit Israel y la primera catedral anglicana; y los participantes de World of Warcraft, el juego de rol multijugador masivo 3D en línea (MMORPG), crearon avatares y lugares mágicos y místicos.

Para la tercera etapa, la mayoría de las investigaciones coinciden en el potencial positivo de Internet y en las conexiones entre las comunidades en línea y fuera de línea (Campbell y Vitullo, 2016: 77). De acuerdo con Campbell y Vitullo (2016: 79) en esta etapa muchas investigaciones

se enfocaron en cómo las comunidades y organizaciones religiosas estaban utilizando y siendo desafiadas por el aumento de lo digital; por ejemplo:

> Las organizaciones religiosas crearon versiones religiosas de las tecnologías populares, como GodTube.com y Millatfacebook.com, que representan versiones cristianas y musulmanas de YouTube y Facebook. Estos intentaron duplicar los servicios proporcionados por medios sociales populares similares, pero los ofrecieron en un ambiente religiosamente seguro (Campbell y Vitullo, 2016: 79).

En esta etapa también se identificaron dos tendencias importantes sobre el uso de Internet en el marco del proceso de secularización: una orientada a crear espacios que siguieran la ortodoxia religiosa y la otra enfocada a crear espacios para el diálogo y la diversidad, aun cuando entraran en tensión con las estructuras jerárquicas tradicionales (Campbell y Vitullo, 2016: 79). La investigación sobre religión y mundos virtuales también avanzó y se hizo compleja en la manera de analizar las intersecciones y las conexiones entre los entornos *online* y *offline*:

> Las plataformas virtuales del mundo, como Second Life, fueron lugares populares para estudiar nuevas formas de compromiso religioso y de construcción comunitaria, porque los investigadores podían observar cómo las instituciones y comunidades religiosas construían espacios religiosos dentro de estos entornos virtuales. El cuidadoso estudio de los avatares virtuales también permitió a los investigadores estudiar las prácticas religiosas y las intenciones de los individuos en los muchos templos e iglesias creados en estos mundos virtuales (Campbell y Vitullo, 2016: 80).

Second Life también fue popular entre algunos usuarios de Internet en México; sin embargo, se carece de alguna fuente que explore los vínculos que se generaron desde esta plataforma con las prácticas religiosas.

Por último, en relación con la cuarta etapa, es importante destacar los esfuerzos que desde hace un poco más de una década se han hecho por complejizar los métodos y los marcos teóricos para el estudio de la religión e Internet. Actualmente se avanza hacia nuevas perspectivas teóricas y metodológicas, dado el aumento en la producción de datos y contenidos en Internet en general y en los medios sociales en particular.

Concretamente en relación con el fenómeno religioso en Internet, este propósito es importante por la diversidad de formas en las que las comunidades religiosas "forman y renegocian las plataformas tecnológicas de acuerdo con sus valores, sus patrones y la construcción de su economía moral" (Silverstone y Haddon, 1996, citados en Campbell y Vitullo, 2016: 81). A continuación se presentan algunos estudios que se suman al propósito de complejizar las perspectivas teóricas y metodológicas, al mismo tiempo que dan cuenta de la diversidad de prácticas religiosas en Internet, produciendo una visión complementaria sobre la dinámica y estructura del campo religioso.

En el libro *Buddhism, the Internet, and Digital Media: The Pixel in the Lotus,* editado por Gregory Price Grieve y Daniel Veidlinger (2015), se analiza qué es el budismo digital. Los autores que escriben en esta obra colectiva parten de que la distinción entre objetos reales y virtuales no es fundamental desde la perspectiva budista. El budismo, en el marco de la cultura digital, incorpora prácticas de *blogging* (que durante un tiempo dieron lugar a los Premios Blogisattva para los mejores blogs budistas), de mundos virtuales en Second Life y aplicaciones como iSatori.

Sam Han y Kamaludeen Mohamed Nasir (2015), editores del libro *Digital Culture and Religion in Asia*, articulan el análisis de la doble relación entre religión e Internet. Por un lado, indagan cómo las organizaciones religiosas de los países de Asia oriental hacen uso de las nuevas tecnologías; por otro, exploran cómo las TIC están cambiando la religión. Esta obra ofrece un panorama interesante de la diversidad religiosa en el marco de la cultura digital, ya que se enfoca en el cristianismo en Corea del Sur, el neo-shintoismo en Japón, Falun Gong en

China, el Islam en el sudeste asiático y las religiones hiperrealistas en Asia, en relación con prácticas como el uso de videojuegos, la adoración virtual, las redes sociales y los testimonios en línea. Además, este libro es particularmente relevante si consideramos el desigual uso de Internet en los países asiáticos. Como punto de contraste se puede plantear que mientras en Corea del Sur la tasa de penetración de Internet es de 90%, en la India es de 19% (We Are Social, 2015: 17).

El judaísmo también ha sido analizado en el marco de la cultura digital. En el libro *Digital Judaism. Jewish Negotiations with Digital Media and Culture*, editado por Heidi Campbell (2015), se analiza cómo los grupos judíos han utilizado las TIC para mantener su identidad cultural. También se presenta una aproximación particular al tema de la autoridad, ya que se reflexiona sobre cómo los judíos negocian ésta en contextos en línea y fuera de línea.

Otra aproximación al judaísmo digital la presentan Ayala Fader y Owen Gottlieb (2015), con su análisis sobre "Ocupar el judaísmo", una expresión de protesta judía que ocurrió simultáneamente a "Ocupar Wall Street", un movimiento tecnopolítico que, desde la perspectiva de Javier Toret (2013), se puede definir a partir de las multitudes conectadas. En este texto, los autores analizan cómo las prácticas digitales contribuyen a repensar la intersección entre lo político, lo religioso y lo secular.

En el escenario latinoamericano, además de los casos que inicialmente se destacaron sobre México, están las investigaciones que se han producido en Brasil en el contexto del aumento de las religiones evangélicas, como las pentecostales y las neopentecostales. Los datos del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE) confirman que Brasil es el país latinoamericano en el que más ha crecido el número de evangélicos. De acuerdo con el IBGE, el número de evangélicos pentecostales aumentó en el decenio de 2000 a 2010 en casi siete puntos porcentuales, ya que de ser 15.4% de la población pasaron a 22.2%, lo que representa 42.3 millones de personas (IBGE, 2012: 91).

José Flank Bekemball y Rafael Lucian (2014) analizaron el uso que los evangélicos hacen de los medios digitales. En relación con la cul-

tura góspel en el ciberespacio, identificaron que los grupos de música góspel en Brasil tienen una presencia importantísima en medios sociales como Facebook, Twitter e Instagram, alcanzando hasta tres millones de seguidores. Por su parte, Eduardo Maranhão Filho (2013) analizó la presencia en el ciberespacio de la iglesia neopentecostal Bola de Nieve Church, fundada en 1999 en Sao Paulo. Su fundador, con formación en mercadotecnia y administración, y surfista, ideó una experiencia religiosa a partir de una liturgia fundada en géneros poéticos-musicales como reggae, rock and roll y hip hop, e importando un lenguaje coloquializado adaptado a un público mayoritariamente formado por jóvenes conectados a Internet, en buena parte surfistas y atletas, de clase media y media alta, de las grandes ciudades brasileñas (Maranhão Filho, 2013: 3). Desde la perspectiva de este autor (2013: 5), el objetivo de Bola de Nieve Church es atraer fieles a través de imágenes y sonidos que fascinan y de productos y mercancías que seducen, atendiendo o creando demandas religiosas, deportivas, estéticas y culturales. Para Rodolfo Abrantescantor, uno de los líderes de Bola de Nieve Church, el uso del idioma inglés en el nombre de la iglesia sirve para posicionarse en el mercado religioso internacional (2013: 5). La producción de contenidos atraviesa las siguientes lógicas mercadotécnicas y de difusión de las iglesias evangélicas:

> El portal de la BDN en el ciberespacio (www.boladeneve.com), además de presentar información general sobre la institución, actúa como plataforma de lanzamiento de formas mediatizadoras como la revista impresa *Cima*, radio en línea (Radio Bola, dividida en Radio Bola Extreme y Radio Bola Culto), teledifusión (Bola TV, en línea y en canales abiertos), ministerios, slogans, la arquitectura y la decoración de los templos, discursos en línea de Rinaldo Seixas, eventos deportivos, conciertos y grabaciones de conjuntos de reggae, pop, rock y hip hop (a través de la disquera Bola Music Altern), y bienes disponibles en la Tiendita Bola (ubicadas en la sede central y sucursales) y en el Centro Comercial de Bola (que proporciona las compras por Internet), como la Biblia adaptada a lenguaje de los surfistas (Maranhão Filho, 2013: 8).

Desde la perspectiva de Campbell y Vitullo (2016: 82), es necesario avanzar hacia investigaciones longitudinales, con enfoques cuantitativos y a gran escala. Como se explicará más adelante, la etnografía digital es un método importante para asumir estas características en un proceso de investigación, ya que incluso para los enfoques cuantitativos destaca la perspectiva conocida como Big Ethnographic Data.

Etnografía digital: el método y las técnicas digitales

Como se señaló inicialmente, en México existen pocas investigaciones sobre el fenómeno religioso que retomen la metodología de la etnografía digital. Sin embargo, como se muestra en el segundo apartado de este capítulo, la etnografía digital es una práctica metodológica cada vez más recurrente en diferentes regiones y religiones del mundo. Por ello, el objetivo de este último apartado consiste en generar una serie de coordenadas metodológicas que alienten el desarrollo de investigaciones que permitan entender la complejidad del campo religioso mexicano en su articulación *online* y *offline*.

Para situar la etnografía digital como un método de investigación, Hine parte de tres características fundamentales que en inglés se pueden sintetizar como 3E (*embedded, embodied, everyday*), es decir, enclavada, encarnada y día a día. En consecuencia, asume que Internet es una experiencia encarnada, que se produce día a día y que se enclava en marcos de acción y significado que se producen a través de prácticas sociales en Internet. Este tipo de etnografías se realizan en entornos de campo difusos e impredecibles entre las formas de interacción mediadas por computadora y cara a cara (Hine, 2015: 56).

A partir de estas tres características, Hine replantea los fundamentos epistemológicos de la etnografía digital, a través de tres principios comunes a cualquier práctica etnográfica:

1. El campo.
2. La participación del etnógrafo.
3. La larga duración en el trabajo de campo.

En la etnografía digital, por las características particulares de Internet en tiempo y espacio, es fundamental asumir el campo como una construcción del investigador, por lo que es importante mantener una perspectiva abierta e imaginativa para delinear el campo. Desde esta perspectiva, la etnografía digital se aproxima más a la táctica (De Certeau, 1996: 43) que a la técnica. Hine plantea:

> Con frecuencia no estaremos seguros de cuáles aspectos seguir, y habrá muchas incertidumbres que el etnógrafo debe abordar haciendo elecciones abiertas, ejerciendo la agencia sobre la forma del campo. Esto, entonces, se parece más a la reconstrucción radical del campo como el producto de la agencia del etnógrafo como fue descrito por Marcus (2012), en lugar de un simple mapeo de sitios interconectados preexistentes (Hine, 2015: 62).

La construcción del campo en la etnografía digital se articula a partir de patrones de conexión y circulación en escenarios móviles y multisitio entre los espacios en línea y fuera de línea (Hine, 2015: 64, 65). Esta perspectiva permite conceptualizar el campo como una red, es decir, como un actor-red que se explora a través de diversas formas de participación y observación (Hine, 2015: 66).

En relación con la participación del etnógrafo, la etnografía digital asume una visibilidad mutua encontrando formas de copresencia en diferentes medios o redes. Además de las formas de copresencia que requiera la participación del etnógrafo en el campo, una posibilidad más se encuentra en compartir algunas de las notas de campo, lo cual genera una ruptura con la perspectiva clásica que las reserva al espacio privado del etnógrafo. De acuerdo con Hine:

> Para muchos etnógrafos de la nueva generación es natural, de hecho, hacer públicas sus actividades a través de las redes sociales [...]. Los etnógrafos pueden elegir bloggear sobre la investigación a medida que avanza, tweetear fragmentos de información de la investigación o publicar imágenes en Flickr, Instagram y similares (Hine, 2015: 74-75).

No obstante, es importante no anticipar excesivamente el análisis. Además de que la publicación y la visibilidad de algunas de las notas de campo no reemplazan ni omiten la generación de interpretaciones provisionales en notas de campo privadas (Hine, 2015: 75), en la etnografía digital la reflexividad también es imprescindible, por "la incertidumbre que prevalecen en los campos de acción difusos y conectados de manera contingente que caracterizan muchos fenómenos contemporáneos" (2015: 82).

Por último, en la etnografía digital, la larga duración en el trabajo de campo no se establece en relación con un espacio en concreto, sino en un escenario de campo construido en red. A través de diversas relaciones y conexiones, la larga duración es fundamental para generar la experiencia para establecer conexiones entre plataformas, actores o espacios en línea y fuera de línea, formular y rechazar teorías emergentes y llegar a un punto de saturación (Hine, 2015: 56).

La principal técnica de la etnografía digital es la observación. De acuerdo con Ángela Cora García *et al.*, (2009: 58), "la observación en la investigación en línea implica ver texto e imágenes en una pantalla de computadora en lugar de ver a las personas en la configuración fuera de línea (*offline*)". Fundamentalmente, existen dos vías para realizar la observación: desde la experiencia o vivencia (*experiencer researcher*) o de manera oculta (*lurking researcher*).

Cuando el etnógrafo se sitúa en el campo desde la experiencia o vivencia, asume un rol activo en el grupo en el que está estudiando; cuando observa de manera oculta, su presencia puede ser detectable a través de sus interacciones, pero no su identidad. La observación oculta ha generado diversas perspectivas sobre la ética de esta práctica; algunos participantes prefieren que los investigadores se oculten para obtener conocimiento sobre el entorno antes de hacer preguntas, mientras que otros se sienten espiados y hubieran preferido que el etnógrafo participara activamente con ellos (Cora García *et al.*, 2009: 58-59).

La observación en contextos digitales no se limita a los aspectos textuales, visuales o auditivos, sino que también incorpora los elementos quinestésicos que genera la comunicación mediada por

computadora (Cora García *et al.*, 2009: 61). Comúnmente, la observación digital constituye la fase previa a la puesta en operación de otras técnicas de investigación, como las entrevistas en línea (Cook, 2012) o las e-encuestas (Rodríguez Jaume y González Río, 2014).

En relación con los elementos que dan forma a la etnografía visual digital, Sarah Pink (2014: 160-161) coloca como punto de partida el entendimiento de Internet como un sitio contemporáneo para la etnografía visual en el contexto de la web 2.0., ya que "las tecnologías de Internet ofrecen la nueva oportunidad de incorporar nuevas metodologías y herramientas para la recolección y análisis de datos visuales, tales como herramientas de búsqueda de imágenes, programas de gráficos o geo-mapeo" (2014: 163).

De acuerdo con Pink, los usos digitales de la fotografía como método de investigación de la etnografía visual digital, al menos en parte, han producido prácticas de fotografía digital: "Por ejemplo, Vaike Fors ha investigado el uso por los adolescentes suecos de una plataforma fotográfica llamada Bilddagboken (BDB), donde los usuarios pueden microblogear fotografías, conectarse con amigos cuyas fotografías pueden comentar a través de enlaces a páginas o fechas específicas (Pink, 2014: 170-171). La autora considera que la webcam ha sido poco abordada en la literatura existente, a pesar de que tiene un rol importante en la contemporánea y emergente etnografía visual digital (2014: 177).

Finalmente, una de las técnicas que han cobrado mayor visibilidad en los últimos años es el Análisis de Redes Sociales (ARS) en grandes cantidades de datos (Big Data). A través del ARS, "el Big Data realiza perfiles culturales de quiénes somos" (Curran, 2013: 64). Desde una perspectiva etnográfica, esta aproximación ha dado lugar a lo que se conoce como Big Ethnographic Data. No obstante, la articulación del Big Data con la etnografía ha producido debates similares a los que en décadas anteriores negaban la complementariedad de los métodos cualitativos y cuantitativos.

De acuerdo con John Curran (2013: 68), para generar un proceso de cambio etnográfico necesitamos una mirada hacia atrás para ver que

la tensión entre los datos y la antropología se ha jugado durante un tiempo. También requerimos entender el Big Data etnográficamente: "Fundamentalmente, necesitamos ver al Big Data como otro proceso de ofrecer interpretación cultural [...] Al igual que la etnografía, el Big Data es más que una simple metodología, sino un formato para entender el comportamiento humano y dar forma a nuestras respuestas, desde lo que nos gusta hasta cómo nos comportamos y cómo consumimos los códigos culturales" (Curran, 2013: 69).

Desde una perspectiva etnográfica, el objetivo del Big Data no es la búsqueda epistemológica del hecho, sino la búsqueda epistemológica del significado (más interpretativo); por lo tanto, es importante considerar los puntos de encuentro de la etnografía y del Big Data (Curran, 2013: 69-70):

- Ambos están interesados en la cultura cotidiana.
- Ambos exploran patrones, movimiento y redes.
- Ambos están interesados en lo físico: cómo el cuerpo interactúa con los productos y el espacio.
- Ambos pueden tratar de entender el gusto en relación con el consumo y las opciones de vida.
- Ambos pueden ofrecer enfoques holísticos y sincrónicos para el análisis (Curran, 2013: 69-70).

Por último, es importante considerar que las técnicas digitales que estructuran el método de la etnografía digital implican una perspectiva ética particular, ya que las fronteras entre los espacios públicos y los privados se construyen de forma diferente en las ubicaciones en línea. Por ejemplo, "los miembros de algunas comunidades en línea pueden definir sus publicaciones 'públicas' como material privado" (Cora García *et al.*, 2009: 74). Por ello, de la misma forma que en cualquier escenario etnográfico, los etnógrafos digitales podrán aumentar sus posibilidades de tomar la decisión correcta sobre cómo obtener acceso a la información de sus informantes aprendiendo las normas de comportamiento en el entorno específico que están estudiando (2009: 75).

Además, para proteger la privacidad y la confidencialidad de sus informantes, es importante considerar que "los investigadores también pueden decidir dejar que los participantes editen o eliminen partes de los mensajes/material en línea para proteger la privacidad" (Cora García *et al.*, 2009: 77). Una práctica común en los medios sociales, por ejemplo, es el uso de seudónimos; sin embargo, es importante tener en cuenta que la publicación de los seudónimos de los participantes en línea también puede poner en peligro el anonimato de los sujetos de la investigación ya que es posible que, sin que el investigador lo sepa, sean los nombres reales de los informantes, o que los miembros de la comunidad en línea identifiquen a la persona a la que pertenece el seudónimo (2009: 76).

Una propuesta que incorpora el método y las técnicas digitales que se han planteado para el estudio de la religión digital es la obra editada por Sariya Cheruvallil-Contractor y Suha Shakkour (2015), *Digital Methodologies in the Sociology of Religion*. Aunque es un libro que se inserta en la sociología de la religión, la metodología se articula a partir de la etnografía digital. Esta obra está conformada por cuatro secciones, en las cuales se plantean los desafíos metodológicos y éticos de la investigación digital sobre religión, la relación entre las redes sociodigitales y la religión, las plataformas y estrategias de la comunicación digital, y la realidad virtual y la religión. Esta obra, sin duda, abre la posibilidad de pensar e imaginar un conjunto de investigaciones sobre metodologías y religión digital en el contexto mexicano.

Reflexiones finales

Si bien en algunos sectores académicos, los métodos y las técnicas de investigación digital carecen de la legitimidad y la institucionalidad de los que se desarrollan en los contextos presenciales, es necesario considerar que, como lo señala Pierre Bourdieu:

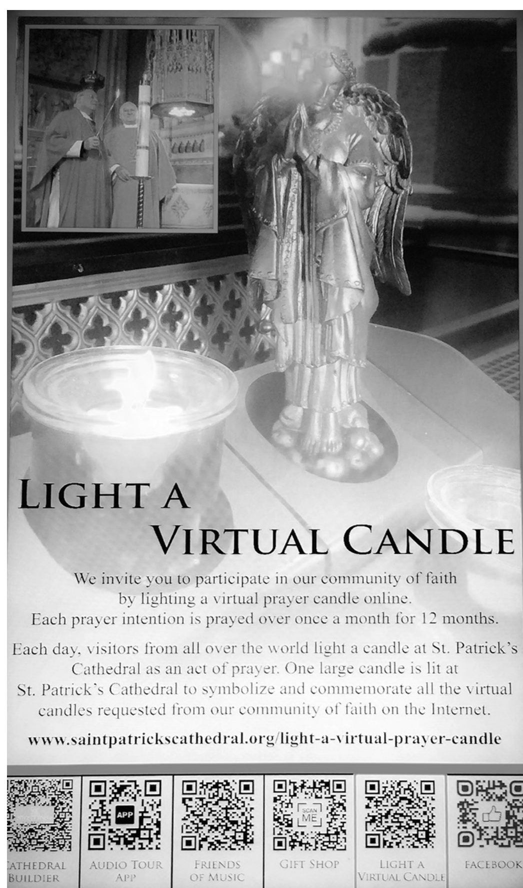
> La investigación es una cosa muy seria y difícil para que podamos darnos el lujo de confundir la rigidez, que es lo contrario de la inteligencia y la in-

> ventiva, con el rigor [...]. Me dan ganas de advertir: "prohibido prohibir [...]. Desde luego, la extrema libertad que predico, y que me parece ser mero sentido común, tiene por contraparte una extrema vigilancia sobre las condiciones de empleo de las técnicas, sobre su pertinencia con respecto al problema planteado y sobre las condiciones de su aplicación (1995: 169).

A partir del panorama presentado, se han mostrado diferentes contextos socioculturales y escenarios del fenómeno religioso en los que el método de la etnografía digital ha contribuido a revelar otras perspectivas y puntos de enfoque de la dinámica del campo religioso y de los capitales y *habitus* que estructuran las formas de creer en el mundo contemporáneo.

En particular, para el contexto mexicano, la etnografía digital representa una invitación metodológica importante para analizar las prácticas y los sentidos que genera la diversidad religiosa contemporánea, así como los fenómenos emergentes que se desprenden de ella. Otras coordenadas son las múltiples representaciones sobre la religión, la cultura, los derechos y las libertades que se generan entre los mexicanos en el desarrollo del proceso de secularización. Que esta invitación genere saberes sobre la compleja articulación de las creencias y los creyentes contemporáneos en los contextos *online* y *offline*.

Imagen 1



Prácticas de religión digital en la Catedral de San Patricio en Nueva York, mayo de 2016.

Bibliografía

Ardèvol, Elisenda, Adolfo Estalella y Daniel Domínguez Figaredo (coordinadores) (2008). *La mediación tecnológica en la práctica etnográfica*. San Sebastián: Ankulegi.

Asociación de Internet.mx (2019). 15° Estudio sobre los Hábitos de los Usuarios de Internet en México 2019 [en línea]. Disponible en <https://www.asociaciondeinternet.mx/es/component/remository/Habitos-de-Internet/15-Estudio-sobre-los-Habitos-de-los-Usuarios-de-Internet-en-Mexico-2019-version-publica/lang,es-es/?Itemid=> [última consulta: 16 de septiembre de 2019].

Bárcenas Barajas, Karina (2015). "De los homosexuales también es el reino de los cielos: las iglesias y grupos espirituales para la diversidad sexual y de género en el campo religioso de Guadalajara". Tesis de doctorado en Ciencias Sociales. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Bekemball, José Flank, y Rafael Lucian (2014). "Espectador fiel: engajamento de usuários evangélicos nas redes sociais". Ponencia presentada en el XVI Congresso de Ciências da Comunicação na Região Nordeste, João Pessoa, Pernambuco, Brasil, del 15 al 17 de mayo.

Boellstorff, Tom (2010). "A typology of ethnographic scales for virtual worlds". En *Online Worlds: Convergence of the Real and the Virtual*, editado por William Sims Bainbridge, 123-133. Londres: Springer-Verlag.

Bourdieu, Pierre, y Loïc Wacquant (1995). *Respuestas por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.

Campbell, Heidi, y Alessandra Vitullo (2016). "Assessing changes in the study of religious communities in digital religion studies". *Church, Communication and Culture* 1 (1): 73-89.

Campbell, Heidi (editora) (2015). *Digital Judaism. Jewish Negotiations with Digital Media and Culture*. Nueva York: Routledge.

Campechano, Lizeth (2012). "El retorno virtual de Quetzalcóatl: una netnografía de la mexicanidad y neomexicanidad". *Cuicuilco* 19 (55): 171-194.

Certeau, Michel de (1996). *La invención de lo cotidiano: artes de hacer 1*. México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente/Universidad Iberoamericana.

Cheruvallil-Contractor, Sariya, y Suha Shakkour (editoras) (2015). *Digital Methodologies in the Sociology of Religion*. Londres: Bloomsbury.

Cook, Catherine (2012). "Email interviewing: Generating data with a vulnerable population". *Journal of Advanced Nursing* 68: 1330-1339.

Cora García, Ángela, *et al.* (2009). "Ethnographic approaches to the Internet and computer-mediated communication". *Journal of Contemporary Ethnography* 38 (1): 52-84.

Curran, John (2013). "Big Data or 'Big Ethnographic Data'? Positioning Big Data within the ethnographic space". *Ethnographic Praxis in Industry Conference Proceedings* 1: 62-73.

Fader, Ayala, y Owen Gottlieb (2015). "Occupy Judaism: Religion, digital media, and the public sphere". *Anthropological Quarterly* 88 (3): 759-793.

Gómez Cruz, Édgar (2012). *De la cultura Kodak a la imagen en red. Una etnografía sobre fotografía digital*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.

Gómez Cruz, Édgar, y Elisenda Ardèvol (2013). "Ethnography and the field in media(ted) studies: A practice theory approach". *Westminster Papers* 9 (3): 27-46.

Han, Sam, y Kamaludeen Mohamed Nasir (editores) (2015). *Digital Culture and Religion in Asia*. Nueva York: Routledge.

Hine, Christine (2004). *Etnografía virtual*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.

Hine, Christine (2015). *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday*. Londres: Bloomsbury.

Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE) (2012). *Censo demográfico 2010: Características gerais da população, religião e pessoas com deficîencia*. Brasil: IBGE.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). *Censo de Población y Vivienda 2010* [en línea]. Disponible en <http://www.inegi.org.mx> [última consulta: 25 de agosto de 2016].
Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2016). *Encuesta Nacional sobre Disponibilidad y Uso de Tecnologías de la Información en los Hogares* (ENDUTIH). Disponible en < http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/enchogares/regulares/dutih/2016/> [última consulta: 12 de septiembre de 2017].
Latour, Bruno (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
Maranhão Filho, Eduardo (2013). "In 'Cyber Jesus' we trust: uma análise do site da Bola de Neve Church como estratégia de marketing religioso". *Revista Sertões* 3 (1): 3-12.
Marcus, George (2001). "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal". *Alteridades* 11 (22): 111-127.
Meneses, María Elena, y Gabriel Pérez Salazar (2016). "Cómo y qué se estudia sobre Internet y la sociedad de la información en México. Una mirada desde la AMIC". *Comunicación y Sociedad* 26: 43-70.
O'Leary, Stephen (1996). "Cyberspace as sacred space: Communicating religion on computer networks". *Journal of the American Academy of Religion* 64 (4): 781-808.
Pérez Salazar, Gabriel, y Francesco Gervasi (2015). "Conflicto y religiosidad en línea: enfrentamientos en usuarios de Facebook en torno al culto a la Santa Muerte". En *Redes sociodigitales en México*, coordinado por Rosalía Winocur Iparraguirre y José Alberto Sánchez Martínez, 136-163. México: Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
Pink, Sarah (2014). *Doing Visual Ethnography*. Londres: Sage.
Pink, Sarah, *et al.* (2015). *Digital Ethnography. Principles and Practice.* Londres: Sage.
Price Grieve, Gregory, y Daniel Veidlinger (2015). *Buddhism, the Internet, and Digital Media: The Pixel in the Lotus*. Nueva York: Routledge.
Rodríguez Jaume, María José, y María José González Río (2014). "Las encuestas autoadministradas por Internet. Un estudio de caso:

'las familias adoptivas y sus estilos de vida'". *Empiria. Revista de Metodología de las Ciencias Sociales* 29: 155-175.

Toret, Javier (coordinador) (2013). *Tecnopolítica: la potencia de las multitudes conectadas. El sistema red 15M, un nuevo paradigma de la política distribuida.* Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya/ Internet Interdisciplinary Institute.

We Are Social (2015). *Digital, Social & Mobile in 2015. We Are Social's Compendium of Global Digital Statistics* [en línea]. Disponible en <http://wearesocial.com/uk/special-reports/digital-social-mobile-worldwide-2015> [última consulta: 27 de octubre de 2016].

Wellman, Barry (2013). "Studying the Internet through the Ages". En *The Handbook of Internet Studies*, editado por Robert Burnett, Mia Consalvo y Charles Ess. Oxford: Blackwell.

Sobre los autores

Luis Andrade es doctor en Economía por el Centro de Estudios Económicos de El Colegio de México, y profesor-investigador de la Facultad de Negocios de la Universidad La Salle. Sus líneas de investigación se concentran en modelos económicos y estadísticos aplicados a desigualdad, pobreza y crecimiento económico, relacionados con el sector empresarial. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel 1.

Karina Bárcenas Barajas es doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología Social. Investigadora asociada en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Sus líneas de investigación se concentran en las intersecciones de religión, género y sexualidad. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

Cecilia Delgado Molina es doctora en Ciencias Políticas y Sociales por la UNAM. Sus áreas de investigación se centran en la diversidad del catolicismo, las relaciones entre religión y política, y la construcción de sentido en los creyentes.

Felipe Gaytán Alcalá es doctor en Sociología por el Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México y profesor-investigador de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad La Salle. Profesor del Centro de Estudios Sociológicos de la Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM. Sus líneas de investigación son: laicidad y secu-

larización, cultura política, teoría social y metodología de las ciencias sociales. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores-Conacyt.

Cristina Gutiérrez Zúñiga es doctora en Ciencias Sociales por El Colegio de Jalisco. Profesora-investigadora de la Universidad de Guadalajara, especializada en los procesos de diversificación, pluralización y transnacionalización religiosa en México, así como en el surgimiento de nuevas formas de religiosidad contemporáneas.

Nahayeilli B. Juárez Huet es antropóloga y profesora investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), sede peninsular. Sus trabajos se han centrado en el estudio de las reconfiguraciones y la circulación de creencias y prácticas religiosas en contextos urbanos y transnacionales, especialmente de las religiones afroamericanas y espiritualidades/religiosidades contemporáneas vinculadas con la Nueva Era en México.

Margarita Reyna Ruiz es doctora en Ciencias Sociales. Investigadora titular de la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, en el Departamento de Educación y Comunicación. Sus líneas de investigación son: lenguaje, cultura y medios, los medios y el fenómeno religioso, movimientos sociales y emociones.

Hugo José Suárez es doctor en Sociología por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Investigador titular del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores, nivel III. Sus temas de investigación son: sociología de la religión, análisis del discurso y metodología cuantitativa, sociología visual, cultura y política en Bolivia.

Renée de la Torre es profesora-investigadora del CIESAS Occidente, en Guadalajara, México. Es cofundadora de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México. Durante su carrera de investigación se ha dedicado al estudio de la diversidad religiosa en México, los

nuevos movimientos religiosos y el surgimiento de espiritualidades alternativas como el New Age y la neomexicanidad; recientemente ha investigado sobre las dinámicas de transnacionalización de las danzas rituales aztecas y de la religiosidad popular.

Adrián Tovar Simoncic es doctorante asociado al Center for the Interdisciplinary Research on Religion and Society (CIRRuS) de la Universidad de Bielefeld, Alemania.

Margarita Zires es profesora investigadora en el Posgrado en Comunicación y Política de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Está especializada en el estudio de rumores en diferentes contextos culturales y políticos en México desde los años noventa, y en el análisis de las manifestaciones contemporáneas del mito y símbolo de la Virgen de Guadalupe, así como de sus apropiaciones particulares en diferentes grupos sociales y contextos culturales en México y Estados Unidos.

Estudiar el fenómeno religioso hoy: caminos metodológicos,
editado por el Instituto de Investigaciones Sociales
de la Universidad Nacional Autónoma de México,
se terminó de imprimir en septiembre de 2019,
en los talleres de Gráfica Premier, S.A. de C.V.,
calle 5 de febrero núm. 2309, Col. San Jerónimo, 52170,
Chicahualco, Metepec, Estado de México.

La composición tipográfica se hizo en TheSerif
10.5/15, 9.5/15, 8.5/12. La edición en offset consta de
500 ejemplares en papel cultural de 75 gr.